المكنون السنجاري

حقوق الطبع والإقتباس محفوظة للمؤلف

الطبعة الثانية ١٩٨٨
مطبعة عكرمة ـ دمشق بحصة
هاتف ٢١٣٤٨٩ ص.ب ١١٨٨١
عدد الطباعة ٢٠٠٠

من الكنوز المخبأة

المكزون السنجاري

بين

الإمارة والشعر والتصوف والفلسفة

دراسة في اربعة اجزاء

الجزء الأول

تأليف

حامد حسن

الطبعة الثانية مصححة

كلمة

اذا تحدثت اليك بآرائي ، فلك كل الحق ، وكل الحرية ، أن ترفضها ، أو تأخذ بها . أما اذا تحدث اليك التاريخ فما عساك تفعل ؟

والتاريخ وثيقة حركة الانسان ، والبرهان الناطق بما كان .

مَن كابر البرهان في بحثه ... فذاك لا يحسب انسانا
لأنه ان فاته فهمه ... فدم ، والا عُدّ شيطانا[1]

قال ارسطو :

الجاهل يؤكد

والعالم يشك

والعاقل يتروى

(1) في بعض النسخ كان شيطانا ، وفي بعضها صار والبيتان للمكزون .

مقدمة

قارئي :

انني ــ في هذا الكتاب ــ لا أتعصب لرأي ، أو نظرية ، أو مذهب ، ولكنني أستعرض الآراء ، والمذاهب ، والنظريات •

أستعرضها استعراضاً ، متلمساً خصائصها ومميزاتها ، مقارناً بينها وبين نظائرها وأشباهها ، لتظهر الفوارق ، وتتضح نقاط التلاقي والابتعاد ، وتتبين مواطن المقاربة والمشابهة •

وعلى هذا فمنهجي في هذا البحث هو « **منهج الاشباه والنظائر للدلالة على مدى التأثير والتأثر** » •

• أنني أطوف بك في رياض الفكر الانساني ، ومجاهل العقل الفلسفي، وعالم الروح الصوفي •

قد تطالع فيما تقرأه آراء الفلاسفة ، ونظريات الحكماء ، وشطحات المتصوفة وخيالات الشعراء ، في كل جيل وقبيل وزمان ومكان ، من اليونان ، والفرس، والرومان ، والهند ، وقدامى المصريين ، والعرب •

وقد أطلّ بك على مختلف الاديان السماوية : كاليهودية ، والمسيحية ، والاســلام •

والوثنية: كالبوذية ، والجينية ، والزرادشتية ، والصابئة •

وربما اتسع أمامك الاطار ، فتلم بالاراء الجدلية ، وعلم الكلام ، ومذاهب الفرق ، والنحل من الاشاعرة والشيعة والخوارج والجبرية والمفوضة ، وحتى الزنادقة والملحدين •

وتتعرّف على مدارس الفكر الصوفي من الاتحادية والتجريدية ، والشهودية، والوجودية ، والاشراقية ، والفيضية ، والسالمية و•و•و الخ ••

وقد يطيب لك أن تسألني مقدّراً ، أو مُنكِراً ، جادّاً ، أو هازلاً ، •• لم كلّ هذا ؟؟ وأنت تدرس شاعراً متصوّفاً •

وجوابي : ان هذا الشاعر يختلف عن غيره من الشعراء ، فهو شاعر ، ومتصوف ، ومتفلسف ، ــ ولا أبالغ اذا قلت : فيلسوفاً ــ تعمق في كل علوم عصره الحافل بثمرات العقول والافكار ، والعاجّ بمختلف الثقافات •

عالج في شعره المنطق ، والفلسفة ، والطبيعة ، والفلك ، والرياضيات ، والتصوف ، والفقه ، والشعر •

ومارس الزهد والتقشف •

وراض السياسة والامارة •

وقاد الجيوش ، وغزا الاعداء •

وهُزم ، وانتصر •

وشارك في الاختلافات ، والجدل المذهبي ، ومسائل الامامة ، والخلافة ، وكل النزعات المذهبية التي عرفها المسلمون في عصره • وما قبل عصره •

كما ناقش أهم المسائل والنظريات لكبار الفلاسفة ، والمتصوفين ، والمتكلمين، والمحدّثين ، بمنطق يجمع بين البلاغة وقوة الحجة ، والسند العقلي والنقلي•

اذا علمت هذا ، فاني أرى أنه من المفيد أيضا أن تعلم أن العصر الذي عاش

فيه المكزون امتاز عن غيره من العصور السابقة ، وحتى اللاحقة بما توفر له من العلوم والفنون والثقافات المختلفة ، فقد تلاقت فيه الحضارات مـن فارسيـة ، وبيزنطية ، وعربية ، وغيرها • وتفاعلت فيه العقول والافكـار ، والمعـارف ، واختلطت فيه الامم والاجناس ، والشعوب والعناصر ، فكثر فيه ــ نتيجة لذلك ــ الجدل والتناظر ، والتفاخر والتلاحي ، والتشاحن والتطاحن •

عناصر مختلفة من فرس ورومان ، وترك وسودان ، وجركس وديلم وأرمن وأكراد ، وكرج وكلدان ، وآشوريين وعرب •

وهنالك الاديان المتعددة :

المسلمون ، وأهل الذمة ،

والنصارى ، واليهود ، والمانويين ، والصابئة •

أضف الى ذلك المذاهب والفِرق كالقدرية والدهرية ، والجهمية والمجسمة والحشوية ، والمرجئة والجبرية ، والمعتزلة والحنابلة ، والاشاعرة ، والعلويين ، والعثمانيين والخوارج والشيعة ، والامامية (السبعية والربعية والاثني عشرية ، والزيدية والاسماعيلية) •

والغلاة (السبئية ، والعليائية ، والكيسانية ، والسليمانية ، والخطابية ، والراوندية والنعمانية) •

وهنالك الصوفية والمتصوفون ، والفلاسفة والمتفلسفون ، وأرباب النزعة الكلامية ، وأهل الظاهر والباطن ، وأصحاب النص والقائلون بثنائية الشريعة •

عناصر وأجناس ، وأديان ومذاهب ، وفرق ونِحَل ، تتصارع وتتلاسن ، وتتشادّ وتتلاحى ، ولكل رأيه الخاص ، وحلمه الذهبي ، وغايته المذهبية والسياسة التي يسعى لتحقيقها بما يملك من الوسائل ، وقد يبلغ الامر ببعض هذه الفرق أن تخرج عن حدود الجدل ، وأدب المناظرة ، فتكفّر نُظَراءها ، وتتّهمهم بالمروق ، وتثقيم عليهم النكير ، وتجيّش عليهم العامة والرّعاع ، وتحرض ضدهم ذوي النفوذ والسلطان ، وتلفق الاقوال ، وتفتري الاحاديث ، وتهيء شهود الزور ، وتستصدر الفتاوى ، والاحكام ، فتقتل ، أو تصلب ، أو تحرق الابرياء لمجرد أنهم أخصامها ، أو تزجّ في غيابات السجون ، أو تلقي في متاهات النفي ، وصحاري التشريد من لم يشايعها .

جدليون لا يهمهم أن ينتصر الحق ، أو تعلوَ كلمته ، وانما يهمهم انتصار آرائهم ، وتدغيم سياستهم . شأنهم بذلك شأن ملافنة اللاهوت المسيحي في عهد بيزنطة ... دولتهم تنهار ، وعدوهم على أبواب مدينتهم ، وهم في نقاش حاد ، وجدال حار في جنس الملائكة ، وكيفية انبثاق الروح القدس .

هكذا كان شأن علماء المسلمين في القرنين الخامس والسادس الهجريين .

الفتن تشتعل في كل ناحٍ ومكان من البلاد والفساد يتفشى في الدولة .

خلفاءُ يقتلون سمّاً وصلباً ، وصبراً ، وتجصيصا ، وخنقا وشنقا .

ونساءٌ وعناصرُ أعجمية تسيطر على القصور والامور .

وبعض الخلفاء يخمرون ويلهون تاركين أمر الدولة لاتباعهم وأشياعهم وجواريهم .

الفتن والثورات تهدد الدولة من الداخل ، والتتر والمغول والصليبيون ، والعناصر الاخرى الحاقدة الحانقة تتحفز للانقضاض عليها من الخارج . وعلماء المسلمين مشغولون بتشريح الله وتحليل صفاته .

هل له وجه ويدان ؟؟

تحت وفــوق ؟؟

أبوسعهِ أن يستويَ على العرش ؟ وكيف ؟

ألِساته متحرك منذ الأزل ؟ وبماذا ؟ ولمن ؟

ان صح أنه عليم ، فهل يجوز التقرير أنه العلم ؟

وان صح التقرير أنه قديم ، أيجوز القول : انه القدرة ؟

هل هناك عرض وجوهر ؟

الى غير ذلك من المشاكل ، وضروب الكلام ، وتعــدد النزعــات ، وتباين الاقــوال .

وهكذا نرى مجتمعاً متفككاً متبلبلاً ، متنازعا متقسماً ، تسوده الفوضى، ويعم الاضطراب كل مظهر وناحية منه .

قوم ابتلاهم الله بالجدل والتناكر ، والاطماع والتنابذ .

★ ★ ★

في هذا العصر ، بل في هذا البحران السياسي نشأ المكزون وعاش ، ومارس طاقاته الفكرية والسياسية ، وكتب شعره ، وأودعه آراءه وأفكاره ، وأحكامه في كل قضايا عصره .

اذا علمت هذا زال استغرابك ، وانجلت أمامك الحقيقة ، وأمحت الشبهة والتشكك اللذان راوداك ، واستبان لك القصد ، وحسن النية اللذان دفعاني لتقصي هذه الاراء واستخلاص هذه الأفكار من مئات المراجع والمظان ، وعرضها أمام ناظريك في هذا الكتاب ، وعقد المقارنات بينها ، ليتسنى لك الحكم الصائب عليها ، أولها •

★★★

واني لأعلم مسبقاً أن هناك أسئلة كثيرة سيطرحها القراء عقب صدور هذا الكتاب ، ووصوله اليهم • بعضها جدير بالاجابة ، وبعضها خليق بالاطراح والاهمال •

فمن قائل : ما الغرض وما القصد والغاية من تأليف كتاب في مباحث الروح والتصوف يضعه مؤلف في منتصف النصف الثاني من القرن العشرين • قرن المادة ، والذرة ، وارتياد الكواكب ؟؟

وقد لا أعدم من يقول : لماذا خرقت الجدار ، وهدمت الاسوار ، وأخرجتنا من ظلام الليل ، الى ضوء النهار فأين التقية ؟؟

وسيرى قوم فيه تأكيدا على القوى الغيبية ، وشغلا للاذهان والاقلام بخفاياها ، ومجاهيلها ، وهي التي غلفت هذا الشرق قروناً وقروناً ، حتى اختلطت فيه الحقيقة بالخرافة ، والتبس الواقع بالاوهام • وان دخان التصوف مازال يعمي أبصار الشرقيين عن رؤية الحقائق العلمية ، لانه أسلوب حدسي تخميني ، يفسر الواقع بالشعر والخيال ، ويخضع الحقيقة والواقع للحالات الوجدانية ، ويعتبر العقل عاجزا عن فهم الكون •

وجوابي لهؤلاء وأولئك :

أولا :

ان سيطرة المادة في هذا العصر على الروح والمشاعر والعواطف الانسانية ، وتحكمها بتصرفات الفرد والجماعة ، وطبعهما بطابعها الصرف الجاف القاسي ، سيقود الانسانية في طريق الويلات ، والبكاء والدموع ، وصرير الاسنان.

ان استغلال الشعوب واستعبادها ، واستنزاف مواردها وطاقاتها ، ماكان الا بفعل سيطرة المادة ، وتحكمها بالميول البشرية وعدم تقديرها للقيم الانسانية.

ان مؤسسات الشر على تعددها ، من السجن الصغير الى المجازر الرهيبة، ومن الخنجر ، الى القنبلة المبيدة المدمرة ، ومن الجوع الفردي ، الى تشريد الجماعات ، كلها مرتبطة ارتباطا صميميا بالنزعة المادية ، واستيلائها استيلاء ـ يكاد يكون مطلقا ـ على ميول وعقل الانسان المعاصر . وتمردها على أحكام الضمير ونوازع الوجدان ، وقوانين الاخلاق .

قد يقال : انها قوام الحياة وعصب الحضارة وسر حركيتها .. هذا صحيح!! ولكنها بحاجة الى الصقل والتهذيب . والتنسيق ، وان الانسانية والنزعات السامية بحاجة ماسة الى الحماية من جرائمها ، وطغيان وبائها .

لهذا كله ولأغراض أخرى مبسوطة في المقدمة ـ مقدمة الكتاب ـ جئنا بهذه النفحات الروحية ، لتسهم ـ ولو بقدر ما ـ في تلطيف جو المادة اللاهب. ولتنثر رشاشا روحيا على سعير النفوس ، وتمد ظلالا ندية على الصحاري العطشى الملظاة .

ما أحوجنا الى ما ينشر في النفوس ، وفي المجتمعات أنداء الرحمة ويبسط عليها أفياء العطف والاحسان ، والتسامح ، ويوشحها بغلائل الحب والتعاطف بدلا من حميم الظلم ، ويحموم القطيعة والاكداء والاحقاد والتباغض .

ما أحوج المرء ــ كل امرىء ــ الى ما يهدهد أحلامه وآماله ، ويصقل مشاعره ، ويهذب ميوله الطاغية ، وعواطفه المتحجرة ، وضميره المتمرد ، ويشعره بتلك « الرقابة العليا » التي تطل من فوق رقابة الانظمة والقوانين • ليسير وفق نظام الاخلاق ، وضمن قواعد السلوك ، وشروط مثالية الفـرد ، ليخلـق ، أو ليساهم في خلق المجتمع الفاضل المثالي ، الذي تغمره السعادة ، وتسوده الفضيلة، وترفرف عليه الطمأنينة ، ويحقق فيه الانسان انسانيته •

ثانيا :

وأما الذين يخافون الظهور والصراحة والوضوح ، ويؤثرون القبوع في الظلام ، ويرون في التستر والتخفي والاعتصام بالتقية ملاذا لهم ، وسترا لضعفهم وأمراضهم فنقول لهم ما قاله السيد المسيح : ليس أحد يوقد سراجا ويغطيه باناء أو يضعه تحت سرير ، بل يضعه على المنارة لينظر الداخلون النور ، لانه ليس خفيٌ لا يظهر ، ولا مكتوم لا يعلم ويعلن فانظروا كيف تسمعون ، لان من له سيُعطى ، ومن ليس له فالذي يظنه له يؤخذ منه [١] •

ان التقية بعد أن زالت أسبابها السياسية لم تعد الا جبناً متوارثا ، وخوفا تاريخيا لم يبق له أي مبرر •

ليت هؤلاء « المتقين » علموا أو يعلمون أن « تقاهم » أعطى كتبة التاريخ حقا ، وافسح لهم مجالاً أن يتقوَّلوا عنهم ما طاب لهم التقوّل ويظنوا بهم الظنون، ويرموهم بشتى التهم ، ولهم كل العذر في الكثير مما تقوَّلوا وظنوا واتهموا ، فالمجهول عرضة لكل افتراض ، والخفيّ موضع كل احتمال ، والمتلبس مأخوذ بتهمة الالتباس !!

(١) انجيل لوقا الاصحاح الثامن ١٦ .

وماذا وراء كل هذا التخفي والاتقاء ؟ هل وراءه شيء الا الافراط والمغالاة في الحزبية السياسية ؟ وهل كان أحد الطرفين أقل افراطا من الطرف الآخر ؟؟

كل ذلك كان من جراء «التمذهب» السياسي وقول كل طرف من الاطراف المتنازعة في صدر الاسلام ان صاحبه أحق بالخلافة من سواه ، أو أولى بالتقدم على من تقدمه ، وهل يخرج كل هذا عما هو جارٍ في هذا الزمن وفي كل زمن، بين الفئات التي تتنازع على السلطة والنفوذ ؟

لقد تصرم ذلك الزمان ، ومضى المتنازعون الى ربهم ، فلماذا نبقي النزاع؟؟ لماذا تبقى « التقية » ، امتداداً ودليلاً على ذلك النزاع ؟؟

لماذا نبقيها عنوانا على الخوف والاضطهاد ، بعد زوال الخوف والاضطهاد؟؟

ان فساد الهواء لا يأتي الا من النوافذ المغلقة !

والجفاف لا يتأتى الا من الانغلاق على الذات .

والانفتاح على التجارب الانسانية ، يثري التجربة الانسانية ، ويغنيها .

وما كان للبشرية أن تطلّ على مشارف حضارية جديدة ، من فكرية وأخلاقية ، وسياسية ، لولا هذا الانفتاح .

ان التردّد ، والجزع ، والعقد المتراكمة ، والدّجل ، والتوتر العصبي ، ليست الا سياطا لاهبة ، تسوط التفتح النفسي .

علينا أن نرفض اليوم كل أسلوب تقليدي يقوم على الظن بأن البعض يملك الحقيقة ، كل الحقيقة ، وان الآخرين لا يملكون غير قبض الريح .

هذا ظن آثم يضر بالحياة ، ويقضي على روح المؤاخاة والمعايشة .

علينا أن نرفض بكبرياء ، كل انغلاق يسمم الحوار المفتوح ، ويتعارض مع الاخذ والرد والعطاء .

وعلينا — وقبل كل شيء — أن نذكر دائما ، ان كل انحراف والتواء في سير أمتنا التاريخي ، لم يكن نابعا من طبيعتها الانسانية ، وانما عملت له وهيأته الشعوبية الحانقة الحاقدة ، فقسمت الامة الى معسكرات متصارعة ، فسهل بذلك عليها تمزيق وحدتها ، ولم تكتف بكل هذا ، بل صبغت كل أعمالها بصبغة دينية ، لتجعل لها طابعا شرعيا ، امعانا في الكيد ، وترسيخا للخلاف ، وتعميقا للتفرقة والانقسام .

فعلينا أن نغسل نفوسنا وتاريخنا من أدران الشعوبية ، ومن كل ما يتصل برواسب تلك الحقبة التاريخية التي تجاوزها الزمن ، وتنكر لها العقل الواعي.

هذا !! وأراني مضطرا الى القول : بأن هناك فئة من ضعاف المعرفة تحاول أن تنتسب الى العلم وأهله ، وهي مغرقة في الجهالة والاوهام ، وأسوأ الناس في نظرها من يحاول تصحيح أفكارها المشلولة الآسنة الراكدة .

في زحمة تطلعات العصر لا نستطيع أن نمنع عقلنا من البحث والتفكير لأنه أُشرب حب المعرفة التجريبية وآمن بالحق والحرية .

انك لا تستطيع أن تقول للناشىء الذي درس العلوم الحديثة : أترك هذا الرأي ، أو دع تلك الفكرة ولا تؤمن بهذه النظرية ، لانك أنت لا تقر ذلك ، أو لا تؤمن به ، لأنه يتعارض مع اعتقادك ، وان أول ما يجيبك به هذا الناشىء

الشاب هو سؤاله لك .. لماذا ؟؟ وأنا بدوري أسألك ، لماذا تحاجّه فيما ليس لك به علم ؟ .

ان العقل المزود بالحوافز الحضارية ، والدوافع الغريزية ، وحب الاستطلاع ، ومحاولة اكتناه أسرار الكون وباصرار عجيب ، لا يقف عند الحدود التي نرسمها له ، أو رسمها له التاريخ البعيد .

وليس من العلم في شيء أن نقف عند احساس ورغبات وأخيلة من سبقنا ، ولا أن نعيش في نطاق تكوينهم العقلي والفكري والفلسفي الا بعد امتحان هذا التكوين ، وعرضه على المقاييس العلمية الصحيحة ، والوصول الى النتائج التي يصح التسليم بها ، والركون اليها .

اننا بالفحص العلمي لبنيتنا الفكرية والعقلية والاجتماعية نستطيع أن نستخلص من تراثنا ــ وبطريقة علمية ومنطقية ممحصة ــ حالة فكرية واعية غير متعارضة مع العقل والمنطق والحقيقة .

وفي الوقت الذي ندعو فيه الى مناقشة أفكارنا وتراثنا وتنقيتها من الشوائب ، وتصفيتها من الادران ، نعلن أن ذلك لا يقتصر على النواحي والجوانب السلبية منها ، والعمل على فرزها وتنحيتها من حياتنا الفكرية والعامة ، .. في الوقت ذاته ندعو وباصرار الى صقل الجوانب الايجابية الوثيقة الصلة بالحقيقة ، والحركة التاريخية المتطورة ، والى العناية بنشرها ، وعرضها والوقوف عندها والمباهاة والاعتزاز بها .

ما أشبه الحقائق التي ورثناها بالجواهر التي سقطت ــ بسبب ما ــ في الاوحال ، فغشى ذلك على بريقها ، وخنق لمعانها ولألاءها ، فما أحوجنا لصقلها وجلائها ، وتخليصها وتصفيتها مما علق بها .

أما اولئك المتاجرون بالخرافة والشعوذة والاسطورة ، والوهم والايهام الواقفون عند القشور فنقول لهم : ان عصر الاتجار بالله والاستغلال ، والتمويه على البسطاء والسذج ، وقصار النظر والمعرفة ، وضعاف العقول قد انتهى ، ودالت أيامه •

لقد تطورت الاشياء والمناهج حتى ماله صفة الاستمرار كالحق والخير والجمال ، لقد استحالت العبودية الى اقطاعية ، ثم الى رأسمالية ، ثم انتهت الى اشتراكية ، وأصبح الناس يؤكدون وجودهم ويحققون المعرفة والعدالة بأنفسهم مباشرة ، لا بالواسطة التي تدعونها وتمارسونها •

لقد هزم الانسان الخوف وأصبح يبني آماله على المعقولات ، لا على الأخيلة والتمنيات ، ونشاط الوسطاء بينه وبين قوى الغيب •

الانسان اكتشف طريقه الى الله ، ولم تعد به حاجة الى الادلاّء •

ان دارسي الكيمياء من أبنائنا يلهون بالعالم الذي ينحلّ ويتركب بين أيديهم ، وأمام أبصارهم بدلا من أجدادهم الذين كانوا يتلهون بالتمائم والتعاويذ واستحضار الارواح !!

وطالبي الفلسفة يفتحون عيونهم على تراث مزيج من الترهات والواقع !!

ثالثا :

١ ـ ان الغاية من التأكيد على القوى الغيبية هي ابراز الحقائق ، وتجريدها مما علق بها من الاوهام ، والخرافات والاساطير ، وما أكثر الاوهام والخرافات والاساطير في حياتنا العقلية •

٢ ــ العمل على تخليص الانسان ــ انسان هذه البقعة من العالم ــ من الرواسب التي شلت عقله وتفكيره ، وكل طاقاته •

٣ ــ ولعل من أولى الدوافع وأبرزها ، وألحها على نفسي ، وأكثرها اعدادا وتهيئة لها ، وأقواها دفعا وحماسا لانجاز هذا المشروع ــ مشروع الكتاب ــ واظهاره من عالم الرغبة الى عالم الواقع هو ما يعانيه مجتمعنا بصورة عامة ، وناشئتنا بصورة خاصة من الفوضى الفكرية والقلق النفسي ، والتمزق الروحي، والضياع والازدواجية ، وتجزئة الذات، وتوزُّع الضمير والوجدان بين موروثات تقليدية تجمعت فيها الحقيقة والاسطورة ، والوهم والواقع التاريخي ، وبين معطيات حضارية علمية حديثة •

تلك تشدُّ بنا الى الوراء بقوة وعنف ، وهذه تدفع بنا الى الامام بنفس العنف والقوة •

قوتان تتصارعان في أنفسنا ، وينعكس صراعهما على تفكيرنا وحياتنا وأعمالنا ، واتجاه مجتمعنا ، ونحن نتراجح بين هاتين القوتين ، ونعاني مرارة هذا التصارع •

ان الالتفات الى الوراء ، والوقوف عند عطاء التاريخ القديم ، والجمود عند هذا العطاء الذي تجاوزه الزمن ــ أو تجاوز أكثره ــ ان ذلك ليعوق ركبنا عن مواكبة ركب الحضارة الحديثة ، ويصيب تفكيرنا بالشلل ، ومجتمعنا بالتردي والجمود والتخلف ، ويفرض علينا العقم ، وبالتالي الانقراض •

ان القناعة والرضاء والاستسلام لمخلفات موروثة لم نستطع ، أو لم نحاول اخضاعها للتحليل المنطقي العلمي لهو السبب المباشر لتخلفنا الفكري والمادي•

هذه الموروثات والمسلمات وهذا الركام من التقاليد ، عطّلا فينا كل طاقة مبدعة خلاقة .

هذه الموروثات التي خلفتها عصور الجهل والغفلة ، والانحطاط لم نستطع مهما حاولنا أن نثبتها بشروط علمية ، فهل من العلم في شيء أن نحتفظ بما لا يقره منطق العلم ؟!

ان تفكيرنا مشلول ، مقيد مغلول ، لانه — قبل كل شيء — لاهوتي محض، يفسر كل شيء تفسيرا لاهوتيا ، ويعالجه علاجا لاهوتيا غيبيا .

وخيالنا — نتيجة لذلك — اذا انطلق انحرف عن موضوعه لعجز في طاقته عن تخطي واقعه الذاهب في أعماق التاريخ .

هذا الخيال — على خصبه — عاجز كل العجز عن اجتياز الاسوار التي تحده وتحاصره ، انه لا يستطيع الافلات من قيوده وأغلاله . انه محاط بتصورات قوى غيبية متحفزة مترصدة ، ومشدود شدا محكما الى عالم مركب تركيبا عجيبا غريبا مخيفا ، يذخر برغبات وصور متعددة متباينة .

هذا العالم — على ما وصفت — هو الذي يصنع تفكيرنا وبالتالي يصنعنا ويصوغ شخصيتنا القلقة المعذبة ،

ان تفكيرنا الموروث — واذا تساهلنا قلنا : الكثير من هذا التفكير — لا يمنحنا الا أفكارا تاريخية ثابتة ، لا تتحرك بالسرعة التي تتطلبها الحياة المعاصرة. وطبيعة الزمن ، فالأحكام الفكرية والعقلية التي انتهينا اليها منذ أبعد الازمان لم تزل هي نفس الاحكام التي نحيا عليها اليوم .

اننا ونحن في وداع القرن العشرين نشد جميع وحدات هذا الكون وحقائقه الى تفسيرات نهائية لا تتحول عنها .

نحن ـ لسوء الفهم ـ لاتتصور التاريخ والامم ، « الحقائق الكونيّة ، والاجتماعية حركة دائبة مستمرة خاضعة لناموس التطور العام . بل تتصورها تصوّرا غيبيا ، وهذا ما يجعلنا في غربة فكرية ، وعزلة عقلية مريرة موحشة .

الجمود التقليدي يقضي على حيويتنا، ومعركتنا مع الحياة تقتضيهاالحركة والوضوح ، فلماذا والى متى يظل تفكيرنا وتاريخنا خارج القانون العام ؟

لماذا يظل تفكيرنا جمودا بلا حركة ؟ فهل تفرّدنا بوجود خاص يتحدى الطبيعة ؟

الى متى يظل تفكيرنا اتكاليا هاربا من نفسه ؟ أو يسير سيرا آلياً جبريا ضمن حدود فرض عليه ألا يتجاوزها ؟

لماذا نريد أن نؤمن ، ولا نريد أن نفكر ؟

وهل كان الايمان « الحق » الا نتيجة التفكير الحر ؟ « أولم يتفكروا في خلق السموات والارض وخلق أنفسهم ليتبين لهم أنه الحق » .

أما الايمان « التقليدي » فهو قائم على مبدأ « عطل حواسك وآمن » .

لماذا نهرب من مواجهة الحقائق اذا كنا نملك سلاح المواجهة ؟

ان « المتابعة المستمرة » والتفكير بعقلية جامدة لا يكونان الا عند قوم لا يؤمنون بالخلق والابداع . قوم عقيمين اتكاليين .

ان كل ارتباك في تفكيرنا يعود أساسا ـ كما سبق وقلنا ـ الى بقايا نظم ،

وأفكار اجتماعية تقليدية ، ومجموعة من الاوهام بين الحقائق الثابتة المقطوع بها. اننا نعوم بالشك ، ولدينا القليل من الحقائق الواضحة .

لذلك كله رأيت اننا بحاجة ماسة لاجراء عملية فرز وتقييم وتمحيص وريازة لهذا المخلفات والنظريات ، والمسلمات التقليدية التاريخية .

وكما قلت في منهجية البحث : انني أعرضها عرضا تاريخيا وأقارن بينها مقارنة علمية منطقية ، ثم أدع الحكم للقارىء ليقرر بدوره أين تكمن الحقيقة، وأين تعشش الخرافة .

ليس للقارىء أن يطالبني بالاحكام القاطعة النهائيـة ، فـذلك ما أعتبره خروجا عن منهجي الذي قيدت نفسي به ، والذي يرتكز على عقد المقارنات و « المحايدة » لان الرأي الشخصي مهما كان منصفا ومجردا من أثر « الانـا » فهو عرضة للنقد والتجريح .

لقد حاولت ــ جاهدا ــ أن أجانب كل هذا ، وأبتعد ما استطعت عنه ، وأن أراقب نفسي مراقبة تامة متيقظة خوف جنوحها الى « الحزبية اللاشعورية». قد يتملك الفرد منا الهوى ، ويستيقظ في أعماقه الحقد على من يخالفه في الرأي فيضع في خدمة هذا الحقد كل قدرته على الابداع العقلي الجدلي ، وهذا هو الجهل المخجل .

ولكن ليطمئن القارىء ان جميع الآراء والنظريات الصوفية والمذهبية ، والفلسفية التي أعرضها في كتابي هذا مشبعة بالبحث والتتبع التاريخي المنهجي، واضحة ومجردة بطريقة المقارنة والموازنة والمقايسة وبذلك تبدو له جلية معراة

تأخذ مجالها من سلسلة القيمة والتقدير ، فيحكم لها ، أو عليها ، فيضيفها الى حصيلة الافكار التي آمن ، أو يؤمن بهـا ، أو التي يطرحها وينبذهـا .

وأنا موقن أنه سيجد تفاهات تثير الدهشة والاشمئزاز ، وهذه يمكـن عزلها وطرحها بيسر وسهولة ، كما سيجد حقائق بالغة القيمة في عالمي الحقيقة والعقل ، وهذه أيضا يمكن اعتبارها مقوما عقائديا ونظاما خلقيـا ، ومنهاجـا حياتياً ينير آفاقنا العقلية والاجتماعية والانسانية .

هذا بمجموعه ما حدا بي الى التأكيد والتركيز ، وتسليط الاضواء على القوى الغيبية ، لانني أريد أن تجرّد هذه القوى من كل ما علق بها ، وصيـغ حولها من الاوهام ، وما ارتبط بها من أساطير ، ليكون العلم والايمـان بهـا صحيحين .

لقد أفرطنا في الركض وراء القيم الروحية حتى ضمرت واضمحلت فينـا قيم المادة .

أغرقنا أنفسنا وتاريخنا « بالماورائيات » حتى غدونا نعيش في « الغيب » ونحن على الارض ، فتنكرت لنا الارض .

والحق ان في وسعنا الوصول الى نتائج لاجدال فيها اذا نحن وضعنـا الوقائع التي نقلها الينا التاريخ على محك النقد .

اننا ندعو الى تعادل القيم الروحية والمادية « اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا » .

★ ★ ★

والذين دفعوا بسقراط الى تناول السم ، وسمروا المسيح على الصليب ، وأحرقوا « برنو » حيا ، وعذبوا « غاليلو » واضطهدوا المصلحين لانهم بشروا بحرية الفكر ، واطلاق العقل من عقاله ، وتمردوا على التقاليد البالية ، وعاشوا « الانسان » . ان هؤلاء لم يعد باستطاعتهم أن يحضّروا السموم الناقعة ، ويهيئوا خشبات الصليب ، ويسعروا النار المؤججة للقتل والصلب والاحراق. هؤلاء لم يعد بامكانهم التحكم بمصير الانسان والانسانية .

لثورة الفكر تاريخ يحدّثنا   بأن ألف مسيح دونها صُلبا

★ ★ ★

وبعد ! فهذه الدراسة ــ دراسة المكزون ــ تستعرض بصورة مباشرة ، أو غير مباشرة ، المراحل « الحادة » التي مر بها هذا الشرق العربي ــ والاسلامي منذ ثمانية قرون ، والتي لم تزل آثارها مستمرة ، وعصاها الراعفة اللاهبة لم تزل تسوط فكرنا وعقلنا حتى اليوم .

انها مرحلة عنيفة من الجدل الفلسفي ، والتشبث المذهبي والتزمت الديني، تميزت عما سبقها . وأثرت فيما تلاها من مراحل التاريخ .

تلك الحقبة التي قال فيها أحد الزنادقة ــ وقد جيء به للقتل ــ : أمهلوني الى غداة غد والله لقد وضعت من الاحاديث ، ما حللت فيها الحرام ، وحرمت فيها الحلال ، لقد فطرتكم يوم الصوم ، وصومتكم يوم الفطر .

فهل يتسنى لنا ــ في هذه الدراسة ــ أن نميز الغث من الثمين ، ونفرز الصحيح من الزائف ونصوم ونفطر في الايام المعدودات لا كما أراد لنا ذلك الزنديق !!

ان الكثير من المحاجات والمشارّات ، والآراء الجدلية التي حفلت بهاتلك الحقبة التاريخية ، سنعرضها بأمانة ووضوح أمام القارىء متدرجين مع التاريخ منذ نشوئها حتى زمن المكزون ، فكلّ ما تجاوزه الزمن بالنسبة للقارىء المعاصر يستطيع أن يحيله الى متحف التاريخ ، وما هو أصيل وعميق في طبيعة الفكر ، والانسان والحياة فعليه أن يتناوله جوهرا نقيا نفيسا يتحلى به •

الزبد يذهب جفاء ، وأما ما ينفع الناس فيمكث في الارض •

★ ★ ★

انها — كما قلنا — : نفحات من دنيا الروح ، عرفها هذا الشرق في عصوره الحالمة ، نقدمها في هذا العصر المحموم المتقلب على جمر المادة ، ولهيب الاطماع، ونأمل أن تلطّف من هجير النفوس وتهدهد من صحراء القلوب ، وتنطف ظلالا وأنداء على دروب الحياة ، ويجد فيها شبابنا الظامئون جرعا من معين الروح تطفيء المواجيد الظمأى ، وتريح الانفس التعبى ، وتعيد الى الاذهان صورة مشرقة وضاءة من فلسفة الشرق الروحية •• صورة منقاة مصفاة من الشوائب والاكدار ، خالصة لوجه الحق والخير والحياة •

دمشق في ١/٤/١٩٧٠ حامد حسن

الفصل الأول

١ ـ الألقاب والكنى

٢ ـ آثار المكزون

٣ ـ نسبه وأعقابه

٤ ـ المكزون الأمير

٥ ـ تاريخ سنجار الموصل بين ٥٩٤ ـ ٦٤٠

٦ ـ ولادته ووفاته وقبره

١ ـ الاسم ، والالقاب ، والكنى

التاريخ :

١ ـ جاء في معجم الالقاب لابن الفوطي[١] ، ما يلي :

عز الدين الحسن بن يوسف المكزون السنجاري

٢ ـ وفي كتاب فهرس المخطوطات الظاهرية [٢] تعريفا بديوان المكزون قوله :

نظم الامير أبي محمد الحسن بن يوسف الملقب بالمكزون السنجاري

٣ ـ وفي كتاب التجريد [٣] لحاتم الجديلي :

السيد العالم الفاضل الكامل شيخ مشائخ الحقيقة ، ومبين الاسرار الدقيقة أبو الليث حسن بن مكزون السنجاري

٤ ـ وفي مختصر تاريخ العرب[٤]

الامير حسن بن الامير يوسف بن مكزون سيف الدين ، لقبت أمراء الموصل وسنجار باسمه .

٥ ـ وفي رواية مجد الدين علي بن النقيب المعروف بابن كتبلة الحسني قوله :

---

(١) معجم الالقاب لابن الفوطي المولود عام ٦٤٢ هـ والمتوفي عام ٧٢٣ هـ ج ٤ ، ص ١٠٩ ، رقم ١٢٠

(٢) الدكتور عزت حسن

(٣) مخطوط خاص

(٤) من مخطوطات البطريركية المارونية بلبنان للمطران يوسف الدبس مؤلف تاريخ سورية

قدم الشيخ حسن بن مكزون الى المشهد الغروي .. الخ

٦ ـ وفي المخطوط الخاص الذي يقال انه منقول بتصرف عن الجديلي ما يأتي :

العالم الفاضل الكامل حسام الدين حسن بن مكزون السنجاري

٧ ـ وفي كتاب قلائد الدرر [١] :

الامير حسن بن مكزون السنجاري

★★★

التحليل :

فابن الفوطي يلقبه بعز الدين ، وقد رتب ترجمته مع الملقبين بهذا اللقب .

وصاحب فهرس المخطوطات الظاهرية يلقبه بالمكزون ويكنّيه بأبي محمد ، وقد نقل ذلك عن النسخة المخطوطة ، والمحفوظة لديه في دار الكتب الظاهرية بدمشق ، تحت رقم ٨٧٥٨ بخط أحمد بن حيدر بن حمدان الكلبي الرشواني . وقد كتبت عام ١٣٣٢ هـ .

وصاحب التجريد وهو معاصر ومصاحب للامير حسن يكنيه بأبي الليث .

ومؤلف مختصر تاريخ العرب يلقبه بسيف الدين ، ويقول : ان أمراء سنجار والموصل لقبوا باسمه . ولكنه يجعل المكزون جدا للامير حسن لا لقبا .

---

(١) مخطوطة خاصة للشيخ حسين احمد المتوفي حوالي ١٢٩١ هـ

وكاتب المخطوطة الخاصة يلقبه بحسام الدين .

وبين هؤلاء من يدعوه بالامير كصاحب فهرس المخطوطات الظاهرية ، وصاحب مختصر تاريخ العرب ، ومؤلف قلائد الدرر .

ومنهم من يدعوه بالشيخ كالجديلي ، ومجد الدين علي بن النقيب(1)

---

(1) الرواية المنسوبة لمجد الدين علي بن النقيب المعروف بابن كتبلة الحسني وردت هكذا :

التاريخ :

حدثني المولى الاجل الفاضل مجد الدين علي بن النقيب المعروف بابن كتيلة الحسني ، قال : قدم الشيخ حسن بن مكزون الى المشهد الغروي على مشرفه السلام زائرا في الموسم بالسابع والعشرين من رجب عام ٧٠٥ فعند الحضور بخدمته سألته أن يورزني شيئا من شعره ، فانشدني من منظومه هذه الابيات :

١ ـ لك الخير ، عرج بي على ربعهم ، فذي
ربوع يفوح المسك من عطرها الشذي

٢ ـ فذا يا كليم الشوق واد مقدس
به الحب ، فاخلع ، ليس يمشيه محتذي

٣ ـ وقفنا ، وسلمنا على خير منزل
تلذذ فيه العين ، اي تلذذ

٤ ـ ولم يشجني الا اذكار مجدد
لأحزان قلب بالغرام مجذذ

٥ ـ فيا حرقتي إذ اخرج الدمع فاشربي
ويا زفرتي ها فضلة القلب ، فاغتذي

٦ ـ وبي ظبي انس كمل الله حسنه
وقال لأفواه الخلائق : عوذي

٧ ـ جلا تحت ياقوت اللمى عقد لؤلؤ
نضيد ، وابدى عارضا من زمرذ

٨ ـ ولي عذل ابغي التجاوز عنهم
ولو اخذوا في عذلهم كل مأخذ

٩ ـ يقولون : من هذا الذي همت في الورى
به شغفا ؟ يارب لاعلموا الذي

ومنهم من يجرده من نعت الامير والشيخ كابن الفوطي .
ومنهم من يجعل «المكزون» لقبا كصاحب فهرس المخطوطات الظاهرية .

المقارنـة :

أ ـ هذه الرواية والابيات لم ترد في كل النسخ التي اطلعنا عليها وانما وردت في بعضها .

٢ ـ ان التاريخ الوارد في الرواية لا ينطبق على التواريخ المقررة لولادته ووفاته ، وغزوتيه ، وتاليف رسالته .

٣ ـ عثرت أثناء البحث والتنقيب في المصادر التاريخية على هذه الابيات في الجزء الثالث من وفيات الاعيان ص٢٩١ في الترجمة رقم ٢٢٥ وانها لرضي الدين أبي الحسن علي بن أبي الحسن يحيى بن أحمد المعروف بابن الدروي يمدح بها أبا الميمون المبارك بن كامل بن علي بن مقلد بن نصر بن منقذ الكناني الملقب بسيف الدولة مجد الدين ، وكان من أمراء الدولة الصلاحية ، وشاد الديوان بالديار المصرية ، وهو من بيت كبير ، جده سديد الدين علي ، وابن عمه أسامة بن مرشد . وتقول الرواية : ان القصيدة سارت مسير المثل ويورد الابيات المنسوبة للمكزون حتى اخرها ، ثم يضيف عليها ما يلي :

١٠ ـ ورب أديب لم يجد في ارتحاله
جواداً ، اذا ما قال : هات ، يقل : خذ

١١ ـ اقوال له اذ قام يرحل مغضباً
يكلفه طول السفار ، وقد حذي

١٢ ـ مبارك وفد العيش باب مبارك
وهل منقذ القصاد الا ابن منقذ

١٣ ـ والين يوم السلم من بطن حية
واخشن يوم الروع من ظهر قنفذ

التحليل :

والذي نراه ، ان الابيات التي الحقها صاحب الوفيات بالقصيدة السابقة ليست من مستواها ، لما فيها من الخطأ اللغوي أولا كجزم الفعل المضارع « يقل » أعتباطا في البيت العاشر ، ولما فيها من الالفاظ السمجة ثانيا مثل حذي وقنفذ ، ولسوء الاختيار ، وفساد الذوق ثالثا كتشبيه

والآخرون يجعلون « المكزون » جداً ، ويقولون «ابن مكزون»

وبعضهم يلحق «ال» التعريف باسم المكزون ، والبعض يجرده منها

أما اسمه ، واسم أبيه « حسن بن يوسف » فلا خلاف عليهما ، وان أغفل بعض المؤرخين اسم أبيه ، وقالوا : حسن بن مكزون ، كما أن نسبته « السنجاري » لا خلاف فيها أيضا .

أما لفظة « المكزون » فقد اختلف فيها .

فمن قائل : انها غير عربية .

ومن قائل : انها كردية ، ومعناها « المكنوز »

وآخر يقول : ان معناها هو « المخزون » .

وغيره يرى أنها فارسية ، وانها تعني « المكتوم »

ونحن نعلم أنها غير عربية ، وليس لها « جذر » عربي ، وقد وجدنا في مختصر تاريخ العرب عند ايراد نسب الامير حسن المكزون قوله :

الامير حسن ، بن الامير يوسف ، بن مكزون ، بن سيف الدين، لقبت أمراء سنجار والموصل باسمه ، ابن عبد الله ، بن محمد مؤسس

الممدوح بالحية والقنفذ ، وهناك الركاكة في صدر البيت الثاني عشر ، وأعتقد أن صحته هكذا : يبارك وفر (بالراء بدلا من الدال) العيش باب مبارك ، أو يبارك وفد العيس (بالسين المهملة بدلا من الشين المثلثة) . باب مبارك .. أو مبارك (بفتح الميم من البروك) وفد العيس باب مبارك.

والذي نجزم به أن القصيدة لشاعرين اثنين ، فهل كانت المقطوعة الاولى للامير حسن المكزون كما تقول رواية مجد الدين علي بن النقيب ، وتناقلتها الرواة ، ثم جاء رضي الدين أبو الحسن علي المذكور واضاف اليها الابيات الاربعة الاخيرة مستغلا قافيتها « الذالية » واسم «منقذ» جد الممدوح ؟؟

الامارة المكزونية في سنجار عام ٣٨٦ هـ ويعدّد أجداده حتى يصل الى زيد أمير جرجان وطبرستان سنة ٩٨ ــ ١٠٠ هـ ٠

وعلى هذا يرجح أن تكون لفظة « المكزون » فارسية ، لأن أجداده كانوا أمراء على جرجان وطبرستان ، وهما ولايتان فارسيتان ، وان جده محمداً أسس امارة في سنجار ، ودعاها الامارة « المكزونية » ٠ فاسم « المكزون » كان طبعاً قبل تأسيس هذه الامارة في سنجار عام ٣٨٦ ، بدليل اطلاقه على الامارة وتسميتها به ٠

واذا صح ما ذهبنا اليه ــ وهو صحيح على الارجح ــ فيكون اسمه الامير حسن ، بن الامير يوسف « المكزوني » بياء النسبة ، نسبة الى الامارة ٠

هذا من جهة ، ومن جهة ثانية يمكن القول : ان لقب « الامير » أصبح وراثياً في كل فروع الشجرة « المكزونية » ، وان لم يَلِ الامارة بعض منهم ، وهنا نجد تفسيراً لمن جرّد اسمه من لقب « الامير » ودعاه « بالشيخ » ، كما نجد مبرراً لمن يدعوه « بالامير » باعتبار اللقب الوراثي ، ومن دعاه بالامير والشيخ معاً ، لانه استطاع أن يجمع بينهما ، فهو أمير بالوراثة وبالفعل ، وهو مرجع ديني متفرد في عصره٠

ونضيف الى هذا أن اللغة الكردية كانت منتشرة في أيام المكزون بتلك الجهات ، وان اللغة الفارسية كانت مجاورة لمناطق سنجار الشمالية٠

ولقد وردت في شعر المكزون الفاظ غير عربية ، مما يدل على أنه كان يعلم أكثر من لغة ، مثل قوله :

« بدّي » الذي ما عنه لي بُدٌّ و « يز
داني » الذي بناره قلبي استعر
وفي قباب الصين أي قبةٍ
شيّدها « لبهمنٍ » « مَنوشَهر »
فراستي فريسة لدورتي
في « دستبندي » تحت اكليل الخضر
« لادولها » غادر « ابريزي » بلا
غش ، فأولاني بها طول العُمر

وورد في بعض أدعيته « فقد درنا دورة دستبندك ، عن شوق باعث الى جوار مجدك » •

فالالفاظ بدّي ، ويزدان ، وبهمن ، ومنوشهر ، ودستبند و «لادول» و « ابريز » كلها أسماء فارسية ، فالبدُّ اسم للضم وهي عربية فارسية ويزدان أبو الانوار ، وبهمن ومنوشهر من أسماء ملوكهم ، والدستبند لعبة فارسية •

★★★

سبق وقلنا : ان اسمه واسم أبيه لا خلاف فيهما بالنقل والتواتر ، ونؤكد هنا ذلك لأننا استطعنا أن نستخرج الاسمين من ديوانه ، مع أنه لم يسبق أن أشار الى ذلك أحد •

يقول في ختام قصيدته التي مطلعها :

الحق في الخلق حق   والخلق في الحق خلق
حروف اسمي بسعد السعود في الافق وفق

فسعد السعود احدى منازل القمر الثمانية والعشرين • وهي الرابعة والعشرون[1] ، ولفظة « وفق » تعني الموافقة والمطابقة فكيف نستدل على اسمه ؟ وكيف يتم لنا استخراجه بدلالة سعد السعود ؟؟

يتم لنا ذلك باستخدام « الجمَّل » ، و « الجمَّل » هذا طريقة يهودية قديمة — كما قيل — وتشبه الشيفرة — المورس — العصرية ، ومفاتيحها هي : الارقام المعطاة كقيم للحروف الابجدية ، أي المرتبة ترتيباً أبجدياً وفق الكلمات الثمانية ، لا وفق الترتيب المعجمي •

والجمَّل قسمان كبير وصغير •

فالصغير يعطي الارقام من ١ — ١٠ — كقيم للحروف المعجمية الثمانية والعشرين على الصورة التالية :

ا — ب — ت — ث — ج — ح — خ — د — ذ — ر — ز — س —
١ — ٢ — ٤ — — ٣ — ٨ — — ٤ — ٤ — ٨ — ٧ — — —
ش — ص — ض — ط — ظ — ع — غ — ف — ق — ك — ل
— ٦ — ٨ — ٩ — — — ١٠ — ٤ — ٨ — ٤ — ٨ — ٦
— م — ن — هـ — و — ي
— ٤ — ٢ — ٥ — ٦ — ١٠

وتجد أن الحروف ث خ س ش ظ لم تعط قيماً عددية وتسمى « السواقط » •

---

(١) منازل القمر هي الشرطين والبطين والثريا والدبران والهقعة والهنعة والذراع والنثرة والطرفة والجبهة والذبرة ، والصرف ، والعوا والسماك والغفرة ، والزبانين والاكليل والقلب والشولة والنعايم ، والبلدة وسعد الذابح ، وسعد بلع ، وسعد السعود ، وسعد الخبايا والفرع المقدم ، والفرع المؤخر وبطن الحوت .

وسمي هذا بالجمَّل الصغير لأن القيم المعطاة للحروف المعجمية لا تتجاوز العشرة •

أما الجمَّل الكبير فيبدأ من رقم الواحد متدرجاً باعطاء القيم للاعداد حتى العشرة ، ثم تزاد القيمة عشرةً فعشرةً ، حتى تبلغ المائة، فتزداد القيمة مئة فمئة حتى الالف كما ترى ، ويسير وفق الترتيب الابجدي ، لا المعجمي •

ا	ب	ج	د	هـ	و	ز	ح	ط	ي	ك	ل	م	ن	س	ع	ف	ص	ق	ر	ش	ت	ث	خ	ذ	ض	ظ	غ
١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	٨	٩	١٠	٢٠	٣٠	٤٠	٥٠	٦٠	٧٠	٨٠	٩٠	١٠٠	٢٠٠	٣٠٠	٤٠٠	٥٠٠	٦٠٠	٧٠٠	٨٠٠	٩٠٠	١٠٠٠

فأنت ترى كيف يبدأ الجمَّل الكبير في الترتيب الابجدي من الواحد ثم يتدرج تدرجاً عددياً طبيعيا الى العشرة ويعطي للحروف العشرة هذه نفس القيم المعطاة لها في الجمَّل الصغير ، ولكنه يرتب الحروف ترتيباً تراعى فيه الاعداد لا الحروف ، ولذلك يصح الاستنتاج ان الالفاظ الابجدية ــ ولا أقول الكلمات ، لأن الكلمة تحمل معنىً بذاتها ، أو بالقرنية ــ وضعت خصيصاً بهذا الترتيب مُراعاةً للقيم الاعدادية فقط •

وعلى هذا وبعد أن أصبحت المفاتيح في أيدينا فلنستخرج اسم الشاعر المكزون •

١ ــ سعد السعود :

س ــ ع ــ د ــ ا ــ ل ــ س ــ ع ــ و ــ د = سعد السعود

٦٠ ــ ٧٠ ــ ٤ ــ ١ ــ ٣٠ ــ ٦٠ ــ ٧٠ ــ ٦ ــ ٤ = ٢٠٥

٢ ــ حسن اليوسف :

ح ــ س ــ ن ــ ا ــ ل ــ ي ــ و ــ س ــ ف = حسن اليوسف

٨ ــ ٦٠ ــ ٥٠ ــ ١ ــ ٣٠ ــ ١٠ ــ ٦ ــ ٦٠ ــ ٨٠ = ٢٠٥

ونجد اسم أبيه « يوسف » معرفاً « بأل » وهذا مسموع في الاعلام كالحسن ، والحسين ، والناصر ، والعادل ، وأمثـال ذلك ، وان قـال المعري : وتعريفُ المعرَّف لا يجوز •

ولك أن تجرد اسم « يوسف » من « ال » شرط أن تجرد الاسم المقابل « السعود » منها •

وبهذه المناسبة نقول : ان استعمال هذه « المفاتيح » قد شاع كثيرا في العصور السابقة وهذا دليل على شيوع السرّية والاستتار ، والاتقاء، وقد أطلق الاستاذ « بلوشيه » على هذا النوع من السرية ، وعلى كل المذاهب الفارسية الاسلامية المستورة اسم « الغنوص » •

لقد تفنّن محبو السرية بهذه الطريقة ــ طريقة اعطاء الحـروف المعجمية قيما عددية ــ وأوجدوا ألفاظا مبهمة لا تحمل دلالات في ذاتها ولا معنىً ، وهذا يؤكد ما ذهبنا اليه من أن هذه الالفاظ وضعت وفقا للارقام لتكون مفتاحا لحل الطلسم •

ومن الطرق المشار اليها « المتناسب ، والمشجر ، والفهلوي » ، وكلها ترمي الى الرمز ، واخفاء المراد ، كما هو الشأن في الرموز الحديثة•

فالمتناسب يرتب الارقام ترتيبا ثلاثيا « متناسبا » ويتألف من تسع ألفاظ ، وكل لفظة مؤلفة من ثلاثة أحرف ، الا لفظة « ايقغ » فهي مؤلفة من أربعة أحرف ، فيكون ٩×٣=٢٧+١=٢٨ حرفا .

أما ألفاظه فهي :

ايقغ	بكر	جلش	دمت	هنث	وسخ	زعذ	حفض	طصظ
١١١١	٢٢٢	٣٣٣	٤٤٤	٥٥٥	٦٦٦	٧٧٧	٨٨٨	٩٩٩

وهذا – كما ترى – يجمع بين خصائص « الجمّلين » الكبير والصغير ، ويظهر أن هذا الترتيب المعروف بالمتناسب قد وضع بشكله هذا بعد وضع « الجمّل » كبيرا وصغيرا ، وذلك لتسهيل استخراج القيمة العددية للحروف ، فبدلا من التتبع والتفتيش على القيمة العددية لحرف ما بين ثمانية وعشرين حرفا ، فانك تختصر كل ذلك ، وتلقي نظرة سريعة على تسع ألفاظ فقط ، أو تسعة أرقام مرتبة من الواحد الى الالف بحيث يأخذ الرقم العددي شكلا متناسبا في مراتب الآحاد والعشرات والمئات ... والالوف .

أما المشجّر فيقوم على الالفاظ الابجدية الثمانية .

وطريقة العمل به : أن تضع خطاً مستقيما عمودياً . وتبدأ بالالفاظ الابجدية حيث تضع خطا مائلا صغيرا على يمين العمود لكل لفظة ، وعندما تصل الى اللفظة التي تحتوي الحرف المراد توقف وضع الخطوط الصغيرة المائلة على يمين العمود ، وتبدأ بوضعها على يساره مبتدئا من الحرف الاول من اللفظة المرادة ، ومتوقفا عند الحرف المطلوب فيظهر

العمود ـ بهذه الحالة ـ وكأنه شجرة ذات فروع عن يمين وشمال ، ولذلك سموه « المشجَّر » ومفتاحه ـ كما قلنا ـ الالفاظ والحروف الابجدية .

هذا وتجدر الاشارة أن كل عمود لا يمثل الا حرفا واحدا فقط. ولذلك تحتاج الكلمة الى أعمدة بعدد حروفها .

والفهلوي : عبارة عن ترتيب الحروف وفق نسق خاص ، موزعة على خمس عشرة لفظة ثنائية أي مكونة من حرفين اثنين .

وطريقة استخدامه : أن نشكّل الكلمة التي نريدها بأخذ حروفها من تلك الالفاظ الثنائية معكوسة .

ولقد استعمل المكزون طريقة « الجمَّل » في أكثر من موضع من ديوانه منها قوله :

والهـاء في الغـين لهـم وأصلهـم عـدا حصـر
والغين في القاف ، وفي الـطاء ، وفي اليـاء عبـر

ويعني الاعداد التي تتمثل قِيَمُها الحسابية في الحروف هـ ، غ. غ ، ق ، ط ، ي ، وهي ٥ ، ١٠٠٠ ، ١٠٠٠ ، ١٠٠ ، ٩ ، ١٠ . مضروبة

فتكون ٥ × ١٠٠٠ = ٥٠٠٠

و ١٠٠٠ × (١٠٠+٩+١٠) = ١١٩٠٠٠

وقولـه :

مراتب سـبع ، وفيهـا ضربها منـازل ، والهـاء في الغـين نفـر
عديدهم يضرب في الغين، وفي الـقاف ، وفي الطاء ، وفي الياء انحصـر

وهي نفس الحروف ، ونفس القيم ، ونفس الارقام السابقـة ، ويقصد بهم مجموعات من ملائكة الملأ الاعلى .

وقوله :

تجليات واوه عبرتهـــا وهاؤه جهـاتهـــا للمعتبر

فالواو تحمل القيمة العددية ٦ ، والهاء ٥ ، والتجليات الست هي : التجلي للشيء ، وفي الشيء ، وكالشيء ، وعلى الشيء ، ومع الشيء ، ومن الشيء»

أما الجهات الخمس فغير واضحة المراد ، لان الجهات ست أيضا وهي :

الفوق ، والتحت ، والوراء والامام ، واليمين والشمال •

وربما كان في البيت تحريف •

★ ★ ★

آثار المكزون

١ ـ التاريخ :

للمكزون ثلاثة آثار أدبية وصوفيّة .

١ ـ ديوانه المعروف بديوان المكزون ، ويحتوي على مجموعة من القصائد ، والمقطوعات[1] والرباعيات والثلاثيات والثنائيات ، بلغ بعضها مئات الابيات كالتائية التي يرد بها على ابن الفارض ، ويعارض بها تائيته المسماة « نظم السلوك » ، والرائيتين الكبرى والصغرى .

يقع الديوان في حوالي ٢٦٣ صفحة من القطع المتوسط ، ومتوسط الصفحة الواحدة ١٢ بيتا فيكون ١٢×٢٦٣=٣١٥٦ بيتاً [2] .

ومن الثابت أن هناك بعض القصائد والمقطوعات والثلاثيات في الديوان ليست للمكزون قطعاً، ولكنها ألحقت بشعره للمشابهة في الاسلوب، أو المقاصد ، أو المعاني ، فاذا أسقطت من الديوان انخفض عدد أبياته من ٣١٥٦ بيتاً الى حوالي ٢٥٠٠ بيت على وجه التقريب . وسنرى ذلك عند تحقيق القصائد في الاجزاء التالية .

وهذا الديوان يبرز خصائص صاحبه الاسلوبية واللغوية ، والفكرية، كما أنه يميّز مدرسته الصوفية ، ونزعته الكلامية والفلسفية .

وأغراض الديوان تتلخص ، أو تدور في فلك هذه المباحث .

١ ـ التوحيد (اثبات الله ، اثبات الوحدانية ، الظهور ، التجلي ، الصفات ، الوحدة ، الفيض) .

---

(١) المقطوعة ما فوق الخمسة ، ولا تتجاوز العشرة ، من الابيات .
(٢) نسخة المكتبة الظاهرية .

٢ ـ التصوف (الزهـد ، الانفتاح الصوفي أو الكلية ، القول بالشريعة والحقيقة ، رأيه في بعض المتصوفة ، الحلاج ، البسطامي ، الجنيد ، الكرخي ، الأبلّي ، السقطي ، ابن الفارض ، وحدةالوجود)•

٣ ـ العلوم (المنطق ، الفلك ، الرياضيات ، الطبيعة ، الجبـر ، الهندسـة) •

٤ ـ النزعات المذهبية في الاسلام (السنة ، الشيعة ، الجبرية ، المفوضة ، المحاجّات ، الخلافة ، الامامة) •

٥ ـ الرمز والكناية والتعقيد •

٦ ـ تشيّعه لآل البيت •

٧ ـ معارضاته ومدائحه •

وسيأتي تفصيل ذلك في الجزئين الثاني والثالث من هذا الكتاب ان شاء الله ، مع دراسة موسّعة مفصلة ، وعرض تاريخي لكل الآراء والنزعات ، وعقد مقارنة بين النظائر والاشباه ، تضع المكزون حيث هو بين أعلام الادب والشعر ، والتوحيد والفلسفة والتصوف ، و ••• السياسـة •

لم ينشر هذا الديوان ، ولم يحقّق طوال ثمانية قرون تقريباً ، ولم يتسنّ له شارح ، حتى جاء الفاضل السيد الشيخ محمد ياسين آل يونس ، وطلب الى العلامة الشيخ سليمان الاحمد[1] عضو المجمع العلمي العربي بدمشق ان يقوم بشرحه ، وتقريب معانيه من أفهام الجمهور ،

---

(١) المولود عام ١٢٨٥ والمتوفي ١٣٦١ هـ

فقام بضبطه وصحح أخطاءه ، وشرح الفاظه اللغوية ، وأوضح اشاراته وعباراته الصوفية [1] .

وظل الديوان خلواً من المقدمة التاريخية ، ومن دراسة حياة المؤلف وعصره ، كما ظل بعيداً عن أيدي الدارسين ، فلم يلق أي ضوء على حياته وسيرته ، ولم يعثر على دراسة عامة لاغراضه ومراميه ، تأخذ بيد قارئيه الى آفاق أفكاره ومعانيه ، وتعكس صورة صادقة لعصره وأحداثه .

المناقشة :

لقد غمط التاريخ حق الامير حسن المكزون ، لحاجة في نفوس مؤرخي عصره ، فهذا ابن الاثير وهو معاصر للمكزون لا يتورع عن ايراد التوافه في تاريخه[1] ولكنه يغضي عينا ، ويضرب صفحا ، ويطوي كشحا عن ذكر المكزون ، وايراد شعره ، فلا يورد تلميحا ، ولا اشارة ، ولا تصريحاً يتعلق به ، أو بشعره ، كما درج غيره من المؤرخين على طريقته .

فهذا ابن الفوطي وليس بين وفاة المكزون وولادته الا أربع

---

(1) أتم شرحه يوم الخميس في ١٦ ذي القعدة عام ١٣١٢ هـ ــ ١٨٩٩ م وأورد هذه الابيات بتلك المناسبة :

تم بحمد الله ، والتوفيق   بشهر ذي القعدة بالتحقيق
سادس عشر منه في البيان   يوم الخميس الواضح البرهان
في عام ثنتي عشرة توفي   بعد ثلاثمائة ، والف
من هجرة المبعوث بالرسالة   صلى عليه ربنا ، وآله

ولكنه أعاد النظر في ذلك الشرح ثانية عام ١٣١٩ هـ ــ ١٩٠١ م ، وثالثة في عام ١٣٣٣ هـ ــ ١٩١٤ م ورابعة في عام ١٣٣٤ هـ ــ ١٩١٥ .

(1) ومن هذه التوافه أن بقرة ولدت عجلا برأسين .

سنوات فقط ، يضع معجماً مطولا في الالقاب ، ولا يرد للمكزون فيه الا ما يلي ، وعلى هذه الصورة •

عز الدين الحسن بن المكزون السنجاري ، كان أديباً •••• ومن شعره •••• عيَّن عليه شيخنا(1) •

والسيد رجب البرسي صاحب مشارق أنوار اليقين يورد له خمسة أبيات من قصيدته التي مطلعها :

لبيت لما دعتني ربة الحجب وغبت عني بها من شدة الطرب

ويقول : انها لبعض العارفين ، ولم ينسبها لصاحبها •

والدكتور زكي مبارك في كتابه « التصوف الاسلامي » ينقل عن الصلاح الصفدي بعض الابيات من تائية المكزون في الرد على ابن الفارض ولكنه يدعوه « السنجاري » ولم يشر الى اسمه الصريح ، كما لم يشر الى القصة التي أوردها ابن أخت الامير حسن المكزون(2) في حضرة الصلاح الصفدي ، واستشهاده بالابيات ، وقد ذكر أن خاله الامير حسن قالها ردا على « حلولية » ابن الفارض •

ويورد له الدكتور عبد الكريم اليافي في كتابه « دراسات فنية في لادب العربي » هذين البيتين :

قالوا : تحدث بالصحيح من الحديث بغير رمز

---

1) معجم الالقاب لابن الفوطي ج ٤ القسم الاول ص ١٠٩ رقم ١٢٠ وقد كون قصد بشيخه علي بن انجب الساعي صاحب المختصر ، ولكننا لم مثر الا على الجزء التاسع من هذا الكتاب . وذكر لي أن كتابه المسمى « لطائف المعاني في شعراء زماني » يضم مجموعة من شعر المكزون .

2) هو شمس الدين محمد بن ابراهيم بن ساعد الانصاري ابن أخت لامير حسن المكزون له كتاب ارشاد القاصد الى أسنى المقاصد ، توفي عام ٧٤٠ هـ .

فاجبتهم : هــل عـــاقل يرمي الكنوز بغـير حرز

ويذكر تاريخ ولادته ووفاته ، ويعلق عليه : شاعر مجيد ينتهي نسبه الى المهلب بن أبي صفرة الازدي ، يعتبره العلويون واحدا منهم كـان مقامه في سنجار أميراً عليها ، مات في قرية كفرسوسـة بقـرب دمشق ، وديوانه لا يزال مخطوطـا •

وعلى ما يلوح لي أنه نقل هذه المعلومات عن كتاب « الاعــلام » للزركلي •

ويجدر بنا هنا أن نصحح الخطأ الذي أورده الدكتور اليافي في البيت الاول من البيتين السابقين ، وذلك بوضع كلمة « الصريح » مكان لفظة « الصحيح » لتقابل « الرمز » فيصبح :

قالوا : تحدث بالصريح من الحديث بغـير رمـز

لان لفظة « الصحيح » يجب أن يقابلها « المعتل » ، أو « الكذب » ويسمى البيان بالتضاد ، ومن مميزات شعر المكزون المحسنات البديعية، كمراعاة النظير ، والجناس ، والمطابقة ، وضروب البديع ، وسيأتي كل ذلك عند الحديث على مميزات شعره ، وخصائص أسلوبه •

فهل يعود السبب في اغفال المكزون واهمال شعره لدى المؤرخين لنزعته الشيعية ، ونحلته الامامية ؟ فلو فرضنا أن شعره ظل مكتوماً ومخبوءاً ومهملا بسبب هذه النزعة والنحلة ، فهل كانت غزوتاه مكتومتين؟ أسئلة سيجيب عنها التاريخ ، وسينصف الحق المهمل المضـاع !!

لقد طمس المؤرخون آثار المكزون وأخباره انسياقاً وراء أغراض

سياسية نراها بارزة واضحة في التاريخ الاسلامي ، وخاصة في تلك الحقبة من الزمن حيث درج المؤرخون على كتابة التاريخ وفاقا لرغبة الحاكمين، تقرباً منهم ، وزلفى اليهم •

وها هو الجاحظ ، الاديب « الموسوعة » لم يحفظ لنا التاريخ الا كتبه الادبية كالبيان والتبيين ، والحيوان ، والبخلاء وبعض الرسائل وما يمتاز بالطابع الادبي ، أما كتبه الدينية وما يختص منها بمذهب الاعتزال كـ « الاعتزال وفضله على الفضيلة » و « الاستطاعة وخلق الافعال » و « خلق القرآن » و « فضيلة المعتزلة » وغيرها فكل ذلك عفت عليه السياسة ، وعصبيات المذاهب الاخرى ، مع أن الجاحظ « عثماني » السياسة •

٢ ــ رسالتــه :

التاريخ :

للمكزون رسالة مخطوطة تسمى « تزكية النفس في معرفة العبادات الخمس » وتقع في حوالي ثمانين صفحة من القطع الكبير ، ومتوسط سعة الصفحة الواحدة سبعة عشر سطرا •

كتب الامير حسن المكزون هذه الرسالة كما جاء في مقدمتها لمن « وجب حقه عليه ، وحَسُن ظنه به ، وصحت الاخوة بينه وبينه ، وذلك في عام ٦٢٠ هجرية بعد رجوعه من « الهجرة » •

وظلت الرسالة بدون تنقيح ، حتى ذكرها لسعيد الموفق جمال الدين بن مكة عام ٦٢٧ هـ ولما سأله ــ أي سعيد الموفق ــ الوقوف عليها اعتذر بعدم تنقيحها ، فألح عليه ثانية وثالثة فأتمها وأخرجها •

وهذه الرسالة بالاضافة الى قيمتها الشرعية التقنينية فانها أعطتنا مصدرا تاريخيا ثبتاً ، أثبته المؤلف في مقدمتها ، واستطعنا بواسطته أن نصحح بعض المفاهيم التاريخية الخاطئة المتعلقة بهجـرة الامـير حسن المكزون وزمان حدوثها ، والمدة التي قضاها في الساحل ، وبعض الروايات الموجودة في بعض نسخ الديوان كرواية مجد الدين علي بن النقيب • وبالتالي تحديد ولادته ووفاته على وجه التقريب ، كما جاء في محله من هذا الكتاب •

والرسالة هذه مبنية على مقدمة ، وسبعة أبواب •

الباب الاول : في العبادة وأقسامها •

الباب الثاني : في الاسلام وأقسامه ، والايمان ، ومستقره ومستودعه

الباب الثالث : في الصلاة ، ولوازمها •

الباب الرابع : في معرفة الصيام ، ولوازمه •

الباب الخامس : في معرفة الحج ، ومناسكه •

الباب السادس : في معرفة الزكاة ، وأقسامها •

الباب السابع : في الجهاد ولوازمه ، وأقسامه •

أما المقدمة ففيها تقريران كما يدعوهما المؤلف •

فالتقرير الاول يبحث في التكاليف وفائدتها الاجتماعية ، والنفسية، والحكمة من وجودها ، وفرضها ، والدعوة اليها • ووجوب اقامتها • وما يترتب على ذلك من مثوبة وعقوبة ، فيقول :

ان لفظ العبادة يدل على مَعنَيَيـْن :

الاول : الطاعة ، والقيام بما فرض الله على عباده على ألسن رسله ودعاته •

والثاني : معرفتـــه •

وجعل الله التكليف اتماماً لجوده على أهل وجوده ، اذ جعل النعيم الدائم ، والحياة السرمدية منوطَيْن بما كلّف الله به عباده من المعرفة، اذ به تخرج النفوس من ظلمة الجهل الى نور العقل •

ثم يُشرع بشرح الفائدة ، والحكمة من اقامة الاركان الخمسة فيقــول :

فرض الله الصلاة ليزيل بها مقت الكبر من رؤوس المتكبرين في السجود له ، والخضوع بين يديه • وفرض الصيام امتحانا للنفــوس بالصبر عن اللّذات ، وتقويةً لاستعدادها لقبــول اللــذات القدسية ولترق به القلوب ، وينقمع سلطان الشر ، وتلين قلوب الاغنياء للفقراء بالآلام الحاصلة في نفوسهم من الجوع •

وفرض الزكاة ليواسي بها الاغنياءُ الفقراءَ بما أفاء الله عليهــم من فضله ، فتصلح بذلك معايشهم •

وفرض الحج ابتلاءً للنفوس بالطاعة ، والتوجه الى البيت الــذي بمكة •

وفرض الجهاد ليقطع دابر أهل الفساد •

ثم يقول : فهذه حكمة الله فيما شرع لعباده ، وهذه العبادات لا يجوز الاتيان بها قبل أوقات دخولها ، وترتيب أوضاعها ، وقد قرن الثواب بفعلها ، والعقاب بتركها •

التعليــق :

ونلاحظ في تعريفه للاركان الخمسة أنه « تقليدي من مدرســة

الشريعة » ، مجارٍ لما عليه الجمهور • متقيد بالنصوص ، متحرج من كل ما يخالفها ، فلا تجوز اقامة هذه التكاليف ، واتيان هذه المفترضات قبل دخول أوقاتها ، واستكمال شرائطها ، •• والثواب والعقاب مرتبطان بتأديتها ، أو تركها ، وبها صلاح أمور الناس ، وانتظام شؤون حياتهم، ومنهجية سلوكهم ، وتوثيق روابطهم ، وعلاقاتهم ، ومعاملاتهم ، وانها اتمام لجود الله على أهل وجوده ، وبها تخرج الانفس من ظلمة الجهالة الى نور اليقين والعقل ، ويصل الانسان الى النعيم الدائم المقيم ، والحياة السرمدية ، وهذا هو رأي الفقهاء ، وأصحاب النص • ويقول :

وكل ما رويته شاهـــده　　آي الكتاب ، أو حديث ، أو أثـــر

ولا نرى ، ولا نلمس أي أثر للاجتهادات الصوفية ، وتفسيرات أصحاب « الحقيقة » كما يسمون أنفسهم الا في جملة واحدة وردت في تعريف الصيام ، وهي قوله : « وتقويةً لاستعدادها ــ أي النفوس ــ لقبول اللـّذات القدسية » ، فهي من مصطلحات القوم •

★ ★ ★

والتقرير الثاني :**معرفة الله :**

يقسم الفِرق التي حاولت المعرفة ، ويـُعيـّن نقطة الانطلاق عند كلٍّ منها ، ثم يصدر حكمه عليها ، ويعطيها اسما مميزا لها عن غيرها ، وكل ذلك تمهيد لابراز معتقده ، والتدليل على صحته بالمناقشة والدليل • والمقارنة ، والاحكام العقلية المنطقية ، والنقلية فيقول :

١ ــ من الناس من قال : عرفت الحق بالعجز عن معرفته ، فاقتنع من المعرفة بعجزه دون معرفة الحق : وذلك سبيل الحائرين •

٢ ــ ومنهم من قال : عرفته في مصنوعاته ، واثار الصنعة ، وذلك مقام المنقطعين .

٣ ــ ومنهم من قال : عرفته بأوصافه ، ولم يعرف أنه جهله بادخاله في حد الصفة الموجودة من قبل الواصف ، وأوجب تعدده في ذاته بتعدد الاوصاف التي أوقعها به من طريق جهله بوحدة ذاته ، واستغنائها عن الوصف الزائد عليها ، الجاري في حدث الواصف لها به ، وذلك مقام المشركين .

٤ ــ ومنهم من قال : عرفته بنفي معرفته ، ولم يعلم أنه قد جوز مكان العدم لوجود ذاته تعالى لان مالا يمكن شرحه ، ومعرفته لايمتنع عدمه ، وتلك اشارة الملحدين .

٥ ــ ومنهم من قال : عرفته بأسمائه ، والاسماء يعرف بها من يكتنفه حد العارفين به ، ليحصل لهم بالاشارة اليه ، ويحصل له بذلك التمييز عنهم فيه ، وذلك قول المجسّمين .

ومنهم من قال : عرفته بعقلي ، ولم يعرف سَفَه دعواه في أنه عرف عقله في غير الله ، وذلك تصوّر الجاهلين .

٧ ــ ومنهم من قال : عرفته بكليته ، فأدخله في حيِّز معرفته ، وتلك دعوى التائهين .

ثم يقول : وقد صرفت وجهي عن الاطالة في تعديد هذه الاقوال الفاسدة .

ويستفاد من قوله هذا أن هناك أقوالا لم يذكرها ، وفئات لم يعددها ، وكل أقوالها فاسدة . لانها فئات ضالة ، أخطأت الطريق ــ طريق الهداية ــ فلم يتحقق لها الوصول الى الغاية . أما الحقيقة فهي ما يعتقده هو ، ويقول به وهو :

ان معرفة الله لا تصح الا بذاته ، وذاته لا تعرف الا برؤيته ؛ ورؤيته لا تمكن الا بتجليه ، وتجلّيه لا يدرك بكماله ، والتجلي يقع بحسب قوة الناظر اليه، ومعناه رفع حجاب الظلمة عن بصر المبصر، ليشهد من ذات المتجلّي على قدر طاقته في حد عجزه ، وكلال بصره عن مشاهدة نور اللاهوت من غير تغير في ذات المتجلي بحركة توجب الانتقال من حال الى حال • وانما شوهد بذلك من قبل تقلب القلوب والابصار ، وذلك في مشاهدة الشهادة ، تعالى الله عن الحركة والسكون ، وتنزه عن حلول الاجساد ، والتغير والفساد ، وهو القادر الذي لا يعجز ، والظاهر الذي لا يتحيّز ، لا تحويه الجهات ، ولا تقع عليه الاسماء والصفات ، الحي القائم بذاته ، الغنيّ عن أسمائه وصفاته ، وسائر مبتدعاته ، لا يفعل الا ابداعا ، أفاد وجوده وجود الموجودين ، ما عرفه من كيّفه ، وجهل ذاته من وصَفَه ، فبافادته القدرة للقادرين سمي قادرا ، وبتعليمه العلم للعالمين سمّيَ عالماً ، وكذلك كل ما وصفناه به انما أجري عليه من قبل أنه وهبه ، لا من قِبل أن الوصف كمال لذاته، وهو زائد عليها ، وأكمل المعارف به لاهل المزاج نفي خط الخيال العارض في الوهم ، ونفي حدّه عند تجلّيه باثبات القدرة الظاهرة ، وتحقيق الحق ووجود العيان ورفع الحصر عن الصفة المشهودة من غير اثباتها ولا اثبات ما هو سواها [1] هي هو ، لا هو هي ، فمن حل هذا الرمز ظفر بالكنز ، ولم يبلغ قرار المعرفة من لا يعلم مواقع الصفة •

---

(١) رسالة المكزون .

التحليل :

من دراسة هذا النص تتضح النتائج التالية :

١ ــ ان للباري تجلّياً ، وهذا التجلي لإمكان رؤيته .

٢ ــ الباري في حال تجلّيه لا نستطيع أن ندركه بكماله ، لان التجلي يقع بحسب قوة الناظر اليه ، واستعداده لقبول وارد التجلي ، فيرفع الحجاب عن بصر المتجلّى له ، ليشهد من ذات المتجلّي بقدر طاقته .

٣ ــ أن التجلي لا يلحق بذات المتجلي حركةً توجب الانتقال من حال الى حال ، أي من حال السكون قبل التجلي الى حالة الحركة حال التجلي ، أو بعده، كما أن النظر ــ بحسب الطاقة ــ لنور اللاهوت لا يوجب أي تغـيّر في ذات المتجلي ، ولا يضعها في حيز النظر والجهات ، وحد الاسم والصفة .

٤ ــ ان الاسماء والصفات جاءت من قبل المخلوقين ، لامن قبل الخالق ، لانه أعطى القدرة للقادرين فسمّي قادرا ، وأفاض العلم على العالمين فسمي عالما، وكل صفة أطلقها عباده عليه فمن قبل أنه وهبها ، لان الوصف لا يكمل ذاته ، لان ذاته كاملة لا نقص فيها .

٥ ــ ان كمال معرفة البشر به هو نفي كل ما يرتسم في أوهامهم ، أو يتصور في أخيلتهم ، ونفي حد الرؤية عند التجلي ، واثبات قدرة المتجلي .

٦ ــ عند التجلي لابد من رؤية الصفة لحاجة المخلوقين ، فعليك أن ترفع الحصر عن الصفة المشهودة ولكن لا يجوز اثباتها ــ أي الصفة ــ ولا يجوز اثبات ما سواها ، لان اثبات الصفة يُدخل الموصوف في حدود الرؤية والاسم والشكل، كما أن نفي الصفةالمشهودة يقود الى القول بالعدمية ، وكلا القولين ــ الدخول في الحدود ، والحاق العدم ــ لا يليق بكمال الحق .

٧ ـ ان الصفة المشهودة في حال تجلي الحق هي هو لاثبات الوجود واظهار القدرة ونفي العدم ، لاهو هي من حيث الحيّز الزماني والمكاني ، وحدود الاسم والشكل والنظر ، وهذا الرمز هو الكنز •

٨ ـ ان من يعرف مواقع الصفة ، يبلغ قرار المعرفة ، والصفة ـ كما رأينا من سياق النص ـ هي الصورة المشهودة عند التجلي ، أما مواقعها أي نسبتها والحاقها، فهو العلم انها وجدت لالتزيد من كمال الحق لان كماله لا يلحقه الوصف، وانما وُجدت ليستدل بها عليه ، ايناسا لخلقه ، وعدلا عليهم ، ولطفا بهم ، لحاجتهم اليها ، فهي اذن لاحقة بغيره ، ولحوقها بغيره من جهة رفع الحصر والاحاطة، لا من جهة الوجود والاثبات •

★ ★ ★

هذان هما التقريران أو مقدمة الرسالة ، وهي تتناول نواحيَ كبرى من التوحيد كالاثبات والنفي ، اثبات وجود الحق ، ونفي الصفات عنه ، أما باقي الرسالة فيدور حول الاركان الخمسة ووجوبها ، وطرق تأديتها ، وشروط هذه التأدية ، وما يتعلق بذلك ، ويتصل به •

واذا رأينا أنه يسلك في رسالته وبسط مقدمتها سبيل الفلاسفة والمتكلمين، والجدليين ، والمناطقة ، فاننا نراه أيضا قد استعمل أسلوب المتصوفة ، ورموزهم، وتفسيرهم في فقرة واحدة وردت في مطلع الرسالة وهي قوله :

أما بعد فاني رجعت الى سنجار بعد الهجرة ، وقد آويت الى ظل مدين ، ووردت ماءها ، وأجّرت نفسي ، وقضيت الاجل ، وأكملت العدة ، وخرجت مستأنسا نار الهداية من وادي التجلي في مفازة الخير ، وسمعت النداء من الشجرة المباركة العالية عن حدود الاين بواسطة الداعي ووحي العقل •

فهذه الفقرة تستمد معناها ، ونسق أفكارها وتسلسلها من قصة موسى الواردة في سورة القصص ، وفق تأويل المتصوفة ، وأصحاب الباطن •

ولكنه يخالف بعض المتصوفة في قوله « بواسطة الداعي ووحي العقل » لانه يشير بذلك الى الشريعة التي دعا اليها « الداعي » الرسول •

كما يخالف أصحاب النص لقرنة الشريعة بوحي العقل في نفس الفقرة •

وهذا يظهر لنا أنه يرى : أن الشرع والنقل ، لا يتعارضان مع حكم العقل، ويمكن الاستعانة بكليهما للوصول الى الحقيقة •

وسؤال :

هل للمكزون غير هذه الرسالة ؟

والجواب : يستدل من كتاب « التجريد » للجديلي[1] أن الامير حسن المكزون كتب رسالة في موضوع « الثامنة »[2] وأرسلها الى الجديلي •

يقول الجديلي بعد أن يذكر أسماء الذين كتبوا ردودا على بدعة الثامنة ما نصه بالحرف الواحد :

« والسيد العالم الفاضل الكامل ، شيخ مشائخ الحقيقة ، ومبين الاسرار الدقيقة ، قبلة العارفين ، أبو الليث حسن بن مكزون السنجاري سألت مولاي أن يبلّغه آماله وأمانيه ، ألّف رسالةً وأرسلها اليّ دحض بها كل خوان ، وزاغ عنها كل شيطان » •

ونحن نعلم أن موضوع الخلاف بين سراج الدين العاني كبير رجال الثامنة من جهة ، وبين الجديلي وأشياعه من جهة ثانية يختلف عن موضوع رسالة

---

(١) مخطوط خاص .

(٢) اسم اطلق على بدعة دينية قام بها « ثمانية » اشخاص يراسهم واحد منهم اسمه سراج الدين العاني ، وسميت بدعتهم « بالثامنة » .

المكزون هذه المسماة « بتزكية النفس » ولذلك نرى أنفسنا ميالين الى القول : بأن هناك رسالة أخرى ، ولكن لم تصل الينا .

٣ ـ الادعيـــة :

للامير حسن المكزون عدد من الادعية ، منها أدعية الايام السبعة ، أي دعاء لكل يوم من أيام الاسبوع . على نمط « سجاديات » علي الرضا ، مسجوعة الاسلوب ، عميقة المقاصد الصوفية ، تدور حول توحيد الله ، وتنزيهه ، وطلب الاستغفار .

مقـــارنة :

وبهذه المناسبة تقول : ان هناك مجموعـات من الادعيـة ، والاذكـار ، والزيارات ، تسمى « الصحائف » منها الصحيفة العلوية لامير المؤمنين علي بن أبي طالب .

والصحيفة الحسينية للامام الحسين الشهيد .

والصحيفة الكاملة لزين العابدين المسماة زبور آل محمد .

والصحيفة السجادية المعروفة بالثانية التي جمعها محمد بن الحسن بن الحرّ العاملي .

والصحائف السجادية الثالثة والرابعة والخامسة .

واذا كان الشبه بالشبه يذكر ، وبطريقة التداعي والاستطراد نقول :

في الزرادشتية[١] سطر يدعى « اليشتات » Yashtas أي الادعية ، أو

---

(١) ولد زرادشت مؤسس الديانة الزرادشتية سنة ٦٦٠ ق.م باذربيجـان . وقتل في معبد النار في مدينة بلخ عند غارة الطورانيين وعمره حوالي ٧٠ سنة ، وبعض الروايات تقول انه قتل سنة ٨٥٣ ق.م والفرق ظاهر بين الروايتين ، وبين الاسلام والزرادشتية تشابه كبير في كثير من أصول التشريع وسيأتي شيء من هذا في هذا الجزء ، والاجزاء التي تليه .

الترنيمات ، أو المزامير ، وهي احدى وعشرون ترنيمة في مدح الملائكة المشرفين على أيام الشهر ، فقد كانوا يعتقدون أن لكل يوم من أيام الشهر الثلاثين حاميا وحارسا من الملائكة ، وكان اليوم يسمى باسم حاميه وحارسه ، ولذلك فقد قيل: ان عدد هذه « اليشتات » كان ثلاثين ترنيمة بعدد أيام الشهر ، وقد فقد منهاتسع « يشتات » .

ويذكر البيروني في كتاب « الجماهر في معرفة الجواهر » انه كان للملوك الساسانيين سبحة من الدر الثمين عدد حباتها احدى وعشرون بعدد اليشتات ، ويسمونها « نسك شمارة » أي عدد الاسفار ، وهي كتبهم المعروفة بالابتساق .

وهناك « الحوزة افستا » أي الابتساق الصغير ، وهو سفر جامع لادعية خاصة بكل وقت من اليوم ، وبالايام المباركة من الشهر والاعياد ، وأوقات الصحة والمرض .

ومعنى الابتساق : الاساس ، أو الاصل ، أو المتن ، أو السند .

ومن الادعية المشهورة في الزرادشتية مايلي :

أرجو منك أيها الرب الخالق القدير المطلق أن تغفر لي ما ارتكبت من سيئات ، وما دار بخلدي من تفكير سيء ، وما صدر عني من قول أو عمل غير صالح . الهي أرجو منك أن تباعد بيني وبين الخطايا حتى أحشر يوم الدين مع الاطهار الاخيار[1] ويوم النيروز هو أقدس أيامهم وأعيادهم .

فمن النص نجد أن الاله في الزرادشتية خالق قدير مطلق يغفر السيئات ، ويطلع على ما يدور في السرائر ، ويحشر الناس يوم الدين وهذا مطابق كل المطابقة لما في الاديان السماوية .

(١) الاسفار المقدسة .

والعبد يستغفر من خطاياه العلنية ، والتي لم تزل نية ، ويسأل الله أن يباعد بينه وبين الخطايا ليكون يوم الدين محشورا مع الاطهار الاخيار •

ولو عدنا الى مافي الاديان من طرق الدعاء والاستغفار فاننا لا نراها تخرج بأهدافها ومقاصدها عما ورد في هذا الاستغفار الزرادشتي الذي سبق المسيحية بحوالي سبعة قرون • والاسلام بثلاثة عشر قرنا •

وبهذه المناسبة نذكر أن الديانة الزرادشتية تعتقد باله واحد « اهورامزدا » ومعناه أنا خالق الوجود وتحارب الشرك وعبادة الاصنام والكواكب وقوى الطبيعة ، وتصف الاله بصفات القدم والبقاء والقدرة والارادة والعلم ، والمخالفة للحوادث ، وانه لا تدركه الابصار ، وهو يدرك الابصار ويعلم مافي السموات والارض ، ولا يصل أحد الى حقيقة معرفته • كما تؤمن باليوم الاخر والبعث والنشور والحساب والجنة والنار ، والصراط وعبوره ، وحارس الجنة ، والميزان ويوم الحساب كما في الاسلام تماما ، وتقام الصلاة في الزرادشتية خمس مرات في اليوم فالصلاة الاولى عند بزوغ الفجر ، والثانية عند الزوال ، والثالثة عند الغروب ، وتقام الصلاتان الباقيتان بين ذلك ، والصلاة عبارة عن الدعاء الذي أوردناه سابقا •

ويحث التشريع الزرادشتي على العمل ، وانه أفضل من العبادة ، ويحث على الزواج كل قادر عليه ، ويحث على تعدد الزوجات لاكثار النسل •

وقد ورد في الابتساق أن « اهورامزدا » أوحى الى زرادشت : أن المتزوج أعلى منزلة من العزب ولو كان عفيفا ، وأكبر جرم يرتكبه الفرد أن يعضل فتاة عن الزواج •

وتدعو الزرادشتية الى الفضائل التي يدعو اليها الاسلام ، وتنهى عن الفحشاء والمنكر والبغي •

ولكن يظهر أن الزرادشتية انحرفت ، ولم يستطع اتباعها فهم الاله «المجرد» فقالوا بالهين اثنين أحدهما للخير والثاني للشر باعتبار مظاهر أفعال الانسان •

• لكن موافقة الزرادشتية لكل مافي الاسلام قبل أن يأتي الاسـلام بثلاثة عشر قرنا يضع عقل الباحث في حيرة • ولعله يفسر لنا سهولة وسرعة انتشـار الاسلام في فارس لما بين معتقداتهم القديمة ، وما حمله اليهم الاسلام من وفاق وتقارب بين هذه المعقدات ، كما يوضح لنا نبوغ الكثيرين من الفرس في البيئـة الاسلامية في مختلف نواحي الثقافة والفكر ، وخاصة الفقه والتشريع الاسلاميين•

★ ★ ★

نسبه وأعقابه

أ ـ نسبه :

التـاريخ :

١ ـ ما أورده محمد أمين غالب الطويل في كتابه « تاريخ العلويين » :

الامير حسن بن الامير يوسف بن مكزون ، بن السيد خضر ، بن السيد طرخان ، بن السيد محمد ، بن السيد رائق ، بن السيد حسن ، بن السيد طرخان ، بن السيد عبد الله ، بن السيد محمد ، بن السيد علي ، بن السيد حسين ، بن الامير مفضل ، بن الامير يزيد ، بن الامير أبي سعيد المهلب عاصم ابن أبي صفرة الغساني ، بن ظالم ، بن سراق ، بن صبح ، بن كندي ، بن عمر ، ابن عدي ، بن وائل ، بن الحرث ، بن العتيك ، بن الازد .

٢ ـ ما أورده صاحب مختصر تاريخ العرب المطران يوسف الدبس [١].

الامير حسن ، بن الامير يوسف بن مكزون . بن سيف الدين ـ لقبت أمراء سنجار والموصل باسمه ـ بن عبد الله ، بن محمد مؤسس الامارة المكزونية في سنجار سنة ٣٨٦ هـ بن طرخان أمير الرملة ، بن محمد صاحب دمشق وأميرها، وأمير الامراء في بغداد ، بن رائق أمير الرملة ، بن السيد خضر ، بن محمد ،

(١) المطران يوسف الدبس مؤسس مدرسة الحكمة في بيروت ولد عام ١٨٣٣ ، وتوفي عام ١٩٠٧ له كتاب تاريخ سورية ، ومخطوط يدعى مختصر تاريخ العرب . وقد وجد هذا النسب كما أورده المطران الدبس في مخطوط يرجع تاريخه الى أكثر من مئتي سنة بخط كاتب ينتسب للمحرزيين .

ابن علي ، بن الحسين ، بن الفضل ، بن المفضل ، بن زيد ، أمير جرجان وطبرستان سنة ٩٨ ـ ١٠٠ هـ [١] .

المناقشـــة :

هذان المصدران هما أوضح ما لدينا من مصادر نسب الامير حسن المكزون، وهناك في بعض المخطوطات تنف متفرقة من هذا النسب غير مسلسلة ، وفيها من التقديم والتأخير ، والاجتزاء ، والبتر ، والاختصار ما جعلنا نصـــدف عنهـــا ، ولا نعتد بها ، وان كانت بمجموعها لا تخرج عمـــا ورد في هذين المصدريـــن .

واذا أنعمنا النظر ، وأجرينا المقارنة بين هذين المصدرين اللذين اعتمدناهما للتقارب الحاصل بينهما وصلنا الى النتائج التالية :

١ ـ أورد المطران الدبس صاحب مختصر تاريخ العرب ١٥ جدا للامـــير حسن ، أولهم يوسف ، وآخرهم زيد أمير جرجان وطبرستان سنة ٩٨ ـ ١٠٠هـ .

وأورد « الطويل » ٢٦ جدا أولهم يوسف ، وآخرهم « الازد » أي بزيادة اثني عشر جدا ،

٢ ـ أورد المطران الدبس : أن سيف الدين لقبت أمراء سنجار والموصل باسمه .

---

(١) ويأتي ابن حزم الاندلسي ليكمل نسب الامير حسن في كتابه المعروف بجمهرة انساب العرب ونسب المهلب بن ابي صفرة فيقول يزيد بن المهلب بن أبي صفرة ، بن ظالم ، بن سراق ، بن صبح ، بن كندة ، بن عمرو ، بن عدي ، بن وائـــل بن الحرث ، بن العتيك ، بن الازد (الاسد) بن عمران ، بن عمر ، بن مزيقيـــا (اليمنى) بن عامر بن ماء السماء ، بن حارثة ، بن امرىء القيس ، بن ثعلبة ، بن مازد ، بن ازد ، بن غوث ، بن مالك ، بن أد ، بن زيادة بن كهلان بن سبـــأ بن يشجب ، بن يعرب ، بن قحطان ، بن فالح ، بن شالح ، بن غياث بن ارفخشد بن سام بن نوح .

وأن محمدا بن طرخان هو مؤسس الامارة المكزونية في سنجار عام ٣٨٦ هـ

وأن طرخان بن محمد كان أميرا على الرملة •

وان والده محمدا بن رائق كان أيضا أميرا على دمشق ، وأمير الامراء في بغداد •

وان رائقا كان أميرا على الرملة أيضا •

وان زيدا بن الفضل كان أميرا على جرجان وطبرستان سنة ٩٨ ــ ١٠٠ هجرية (١) •

٣ ــ لا يرد ذكر لسيف الدين عند الطويل ، ولا للفضل ، ولا يشير الى الحوادث التاريخية والامارات ، وانما يسرد الاسماء سردا متتاليا •

٤ ــ أورد المطران الدبس ثلاثة أجداد باسم محمد وهم : محمد بن طرخان مؤسس الامارة المكزونية ، ومحمد بن رائق صاحب دمشق ، وأمير الامراء في بغداد ، ومحمد بن علي بن الحسين •

وعند الطويل اثنان فقط باسم محمد وهما : محمد بن رائق ، ومحمد بن علي بن الحسين •

٥ ــ وهناك اضطراب في الترتيب ، فالجد المسمى خضرا يأتي ثالثا عند « الطويل » بينما يأتي تاسعا عند الدبس •

وطرخان يأتي رابعا ، وعند الدبس سادسا •

٦ ــ وهناك جدان باسم طرخان عند « الطويل » وترتيبهما عنده الرابع والثامن ، وعند « الدبس » لا يرد الا واحد بهذا الاسم ، وترتيبه السادس •

٧ ــ عند « الطويل » يأتي اسم « يزيد » بن الامير سعيد ، بينما يرد هذا الاسم عند الدبس «زيد» لا «يزيد»، ولا نعتقد أن في الشيعة على اختلاف فئاتها من يدعى « يزيدا » •

---

(١) وفي بعض النسخ ١٩٨

٨ ـ يلاحظ أن « الطويل » يورد خمسة أسماء ملقبة « بالامير » وهم : حسن ، ويوسف ، ومفضل ، ويزيد ، وأبو سعيد ، وما تبقى من السلسلة وعددهم واحد وعشرون اسما يطلق عليهم لقب « السيد » .

ونرى « الدبس » يقول : الامير حسن بن الامير يوسف ... بن محمد مؤسس الامارة المكزونية في سنجار ... بن طرخان أمير الرملة ... بن محمد صاحب دمشق وأميرها وأمير الامراء في بغداد [1] ... بن رائق أمير الرملة... ابن زيد أمير جرجان وطبرستان ، وما تبقى من الشجرة فمجرد من الالقاب .

٩ ـ يذكر « الطويل » أن نسب المهلب بن أبي صفرة ينتهي الى غسان ، فالازد، وان كل العشائر السنجارية «غسانية» ويذكر الدكتور عبد الكريم اليافي في كتابه « دراسات فنية في الادب العربي » ان نسب الامير حسن المكزون ينتهي الى الازد .

وكذلك عند الزركلي في كتابه « الاعلام » .

ودفعا للالتباس نقول : ان غسان هي من الازد .

---

(١) يظن البعض ان محمد بن رائق هذا هو الذي قتله ناصر الدولة علي بن حمدان عم سيف الدولة ، وقال فيه أبو فراس الشاعر :

ولما طغى علج العراق بن رائق شفى منه لا طاغ ، ولا متكابر

ولكن الصحيح أن الذي اشار اليه أبو فراس الحمداني هو محمد بن رائق أبو بكر المتوفي مقتولا عام ٣٣٠ هـ وابوه من مماليك المعتضد العباسي وولي شرطة بغداد للمقتدر عام ٣١٧ هـ وولاه الراضي أمرة الامراء ببغداد سنة ٣٢٤ هـ وقلده طريق الفرات ، وديار مضر وانرها وجند قنسرين والعواصم ، ولما زحف « البريدي على بغداد استنجد المتقي وابن رائق هذا بناصر الدولة فبعث اليهما أخاه سيف الدولة علي بن حمدان ، ثم قتل ناصر الدولة محمد بن رائق ، وأخذ مكانه ومحمد ابن رائق هذا هو الذي قطع يد بن مقلة الكاتب ولسانه (ابن خلدون ، وابن الاثير، وسير النبلاء والنجوم الزاهرة ودائرة المعارف الاسلامية ، والوافي بالوفيات ، وزبدة الحلب) .

قال القاضي أبو القاسم صاعد بن أحمد الاندلسي ، المتوفي عام ٤٢٢ هـ . صاحب طبقات الامم ، ما نصـه :

« وكان سكان مأرب من الازد ، ومن والاها ، فلما خربت مأرب تفرقوا في الارض فلحقت الاوس والخزرج بيثرب « الانصار » ، ولحقت خزاعة بمكـة وتهامة . ولحقت وادعة ، ويحمد ، وخزام ، وجديل ، ومالك والحرث والعتيك (جدان للمكزون) بعمان وهم ازد عمان ، ولحقت ماسخة وميدعان ، ولهب ، وغامد ، ويشكر ، وبارق ، وعلي بن عثمان ، وشمران ، والحجـر بن الهنـد ، ودوس بالشراة (الجبال التي تقطع بلاد العرب طولا من تلقاء اليمن الى الشام)، ولحق مالك بن عثمان بن أوس بالعراق ، ولحقت جفنة (الغسانيون) ، وآل محرق بن عامر وقضاعة بالشام (١)

ب ـ اعقابـه :

التـاريخ :

يذكر صاحب مختصر تاريخ العرب أن للامير حسن المكزون ثلاثة أولاد من زوجته المسماة هند بنت عز الدين ، بن المفضل ، بن قريش ، أخت الملك الاصلح صاحب حلب ، والتي لم يتزوج غيرها ، وهم حسام الدين ، ونجم الدين ويوسف الذي اشتهر بالزهد والتقوى ، وقد توفي بعد قدوم أبيه الى بلاد النصيرية بأربع سنوات ٦٢٢ هـ . ودفن بقرب قرية عين الكروم ، وبنيت عليه قبة أثرية تعرف بمقام الشيخ يوسف « أبي غارة » (٢) .

واما حسام الدين فهو الذي أقامه والده الامير حسن وكيلا عنه في الامارة

(١) طبقات الامم ص ٧٢ ط السعادة ـ مصر .

(٢) في مخطوط خاص أن يوسف أبا غارة أعقب ولدا أسمه نجم الدين ، وهذا أعقب ولدا اسمه ، أو لقبه « بوبو » وهذا الاخير أعقب « مباركا » المدفون في المكان المعروف بساقية الريحان .

على بلاد سنجار والموصل واما نجم الدين وهو أحمد فقد سكن في اعزاز ... وتوفي فيها بعد حياة قضاها بالزهد والتقوى ، ويعرف قبره الان بمقام الشيخ أحمد الاعزازي الحلبي .

التحليـــل :

نلاحظ من رواية صاحب المختصر :

١ ــ ان الامير تزوج امرأة واحدة فقط هي هند بنت عز الدين بن قريش[1] أخت الملك الاصلح صاحب حلب .

٢ ــ ان أولاده منها ثلاثة وهم حسام الدين ، ونجم الدين ويوسف المعروف بأبي غارة .

٣ ــ ان اسم ولده الاكبر ينطبق على رواية من لقّب الامير حسن بلقب حسام الدين ، أو سيف الدين كما في رواية صاحب المختصـر ، والجديـلي . والمخطوط الخاص ، وان لقب سيف الدين متوارث في أمراء سنجار والموصل .

٤ ــ اسم ولده الثالث « يوسف » وربما كان هو الاكبـر بـين أولاد الامير حسن ، وهذا تقليد متعارف عليه وهو احياء اسم الاب في أحفاده .

٥ ــ وان حسام الدين أقامه والده وكيلا عنه في الامارة على سنجـار والموصل ثم يقول : وسكن اعزاز ، وتوفي فيها وقبره فيها[2] .

فهل كانت اعزاز تابعة لامارة سنجار في ذلك الزمن [3] .

(١) في بعض النسخ فريش بالفاء ، ولعله تصحيف .

(٢) والمعروف ان المدفون في اعزاز هو احمد ولقبه نجم الدين .

(٣) ورد في بعض المصادر المخطوطة أن الامير حسن كان اميرا على سنجار ، والرقة، والموصل ، ونصيبين ، وان بعض الامراء السلجوقيين نازعه على بعض البلاد ، وجرت بينهما حروب ، واخيرا تخلى الامير حسن عن بعضها للامير السلجوقي .

وهل يمكن أن نفترض أن سكنى حسام الدين أو نجم الدين في اعـزاز المجاورة لحلب ، أو التابعة لها ، كان بسبب أن خؤولته هم أصحاب حلب ، فسكن اعزاز مجاورا لهم ؟؟ •

وفي موضع آخر من هذا الكتاب ، افترضنا أن سنجار سورية هي موطن الامير حسن ، لا سنجار الموصل ، وان صح هذا الفرض سهل علينا تفسير وجود ولده نجم الدين أحمد في اعزاز ، حتى آخر أيامه ، لقربها من سنجار سورية •

ولكن صاحب المختصر ، يقطع علينا هذا الفرض ، ويقرن اسم بلدة سنجار، بالموصل •

وقد ذكرت بعض المخطوطات التي اطلعنا عليها أن نجم الدين ابن الامير حسن المكزون تولى الامارة على المناطق الغربية بعد استيلاء والده عليها وكانت تمتد من جبال طوروس في الشمال حتى جبال لبنان ، ومن حوض العاصي في الشرق ، حتى البحر الابيض المتوسط في الغرب ، وانه أحسن السياسة ، وحاول ــ كما حاول أبوه من قبله ــ أن يوحد بين أشياعه ، وبين الاسماعيليين[1] •

---

(١) تذكر المصادر ان الامير حسن المكزون بعد ان تغلب على خمارتكين زعيم الاكراد، أمر الاكراد بالهجرة عن القرى التي اغتصبوها بالقوة من مشايعيه ، فارتحل اكثرهم الى الحدود اللبنانية المعروفة يومئذ بجبال عكار ، ثم حاول ــ جاهدا ــ أن يوفق بين اخوانه وبين الاسماعيليين ، وتكررت هذه المحاولة في أيام ولده نجم الدين الذي ورث ولاية المنطقة عن والده ، واعيدت هذه المحاولة بعد ذلك في اجتماع كبير عقد في منطقة صافيتا ، واخيرا في اجتماع أكبر في بلدة « عانة » .

المكزون الامير

هل كان الامير حسن المكزون أميرا على سنجار[1] ؟ ومتى ؟؟

التاريخ :

نقل الزركلي في كتابه « الاعلام » عن تاريخ العلويين لمحمد أمين غالب الطويل ما يلي :

« الامير حسن بن الامير يوسف المكزون .... كان مقامه في سنجار أميرا عليها » .

وحدد ولادته سنة ٥٨٣ ووفاته سنة ٦٣٨ هجرية .

وأورد هذا القول بنصه الحرفي محمد عزت دروزة في تاريخه « العرب والعروبة » ثم أثبت ما قاله أبو الفداء في تاريخه في حوادث ٥٩٤ أي بعد ولادة المكزون باحدى عشرة سنة وهو :

« ان امارة سنجار صارت الى الامير محمد بن مودود ، بن عماد الدين زنكي ، ثم انتقلت الى ابنه ، ثم الى أخيه ثم الى الملك الاشرف بن الملك العادل الى ما بعد سنة ٦٢١ هـ .

وعقّب الاستاذ دروزة على ذلك قائلا :

ولم يرد ذكر للامير حسن المكزون في سياقه ــ أي سياق رواية أبي الفداء ــ حيث يبدو أن هذا ــ أي المكزون ــ لم يكن أميرا على سنجار ، وانما كان أمير قبيلة عربية في سنجار » .

ثم يضيف : نقول هذا دون أن تنفي رواية « الطويل » لان آثار الحملة المكزونية قائمة في العشائر العلوية الحاضرة ، ممتدة الى وقت طويل[2] .

---

(١) سنجار الموصل .

(٢) العرب والعروبة ص ٤٥ ج٢

فالاستاذ دروزة لم يثبت ان الامير حسن المكزون كان أميرا على بلـدة سنجار خلال الفترة الواقعة بين ٥٩٤ و ٦٢١ هـ وهذه الفترة تشكل سبعة وعشرين عاما من حياة الامير حسن •

ويرجح الاستاذ دروزة أنه كان أمير قبيلة عربية في بلاد سنجار ، لا أميرا على البلدة ذاتها • كما هـو متعارف عليه ، وأخيرا لا ينفي آثار الحملة المكزونية في جبال اللاذقية لانها مستمرة وظاهرة الى الآن •

التحليل والمناقشة :

أثبت الزركلي في « أعلامه » أقوال « الطويل » ، وأقرها للتاريخ بـدون تمحيص[1] •

---

(١) ملخص اقوال الطويل حول مجيء الامير حسن المكزون من سنجار الى البلاد الغربية :

١ — في عام ٦١٧ ارسل سكان جبال اللاذقية الى الامير حسن بن يوسف المكزون في سنجار رجلين هما الشيخ علي الخياط ، والشيخ محمد البانياسي — نسبة الى بانياس الساحل — ليستنجدا به ، ويستعدياه على ظالميهم من الاكراد والاسماعيليين .

٢ — في عام ٦١٧ أو ٦١٨ — جاء الامير بحملة تقدر بخمسة وعشرين الف مقاتل لانقاذ مشايعيه من الاضطهاد ، ووصل الى شمال بلدة مصياف المعروفة ، وخيم في الموقع المعروف « بعين الكلاب » فبيت له أخصامه وهاجموه ليلا ، وتمكنوا من دحره ، وهزموه .

٣ — عاد الامير حسن ثانية للاخذ بالثأر عام ٦١٩ أو ٦٢٠ وهو يقود حملة مؤلفة من خمسين الف مقاتل عدا النساء والصبيان ، وتمكن من احتلال قلعة أبي قبيس المعروفة ، وهاجم أخصامه ، وتمكن من التغلب عليهم ، ثم اجتاز جبال « الشعرة » (وهي الجبال الممتدة من الانهدام العرضاني المسمى « البقيعة » في الجنوب حتى التواء نهر العاصي الى الغرب في الشمال والمطلة شرقا على حوض العاصي من منبعه حتى انعطافه الى الغرب في الشمال .) بعد ثلاثة اشهر ، وسكن مدة في قرية « سيانو » ثم في قرية « متور » ومكن لاشياعه وانصاره من المنطقة .

٤ — راسل علويي مصر ، وعلى راسهم عائلة بيت البلقيني فانجدوه بحملة خرجت في « جبلة » على الساحل ، واختلطت بالسنجاريين .

٥ — عاد الى سنجار عام ٦٢٦ وهجر الامارة وتزهد .

٦ — يذكر له عماً يدعى « حسن معلى » وابن اخ يدعى « عليا » .

٧ — يقول : اختلف الناس في سبب مجيء المكزون لجبال اللاذقية، فبعضهم قال

ونقلها الاستاذ دروزة في تاريخه « العرب والعروبة » ، ولكنه تشكك في بعضها ، والشك ــ كما قيل ــ طريق اليقين •

ونحن بدورنا نرى أن كل هذه الاقوال تحتاج الى مناقشة ، واعادة نظر ، واحتكام الى التاريخ العام ، اذا أريد لها أن تلج بابه ، وتصبح ملكا لــه ، فاما أن نحكم بصحتها ، أو بصحة بعضها ، واما أن نرفضها جملة وتفصيلا •

لنجدة اخوانه ، والاخرون قالوا : للقضاء على « العقيدة الاسحاقية » .

هذا ملخص أقوال الطويل ، وهي أقوال لبعضها نصيب من الصحة ، وأغلبها يقوم على السماع والافتراض ، والخطأ التاريخي . فمن الخطأ التاريخي قوله :

١ ــ ان الامير عاد لسنجار عام ٦٢٦ ونحن نعلم من مصدر ثبت لا يتطرق اليه الشك أنه عاد لسنجار عام ٦٢٠ هـ وهذا المصدر هو رسالة المكزون المسماة « تزكية النفس في معرفة العبادات الخمس » حيث يقول في مقدمتها وبالحرف الواحد « أما بعد فاني رجعت الى مدينة سنجار بعد الهجرة عام ٦٢٠ » والذي نؤكده ان « الطويل » لم يطلع على هذه الرسالة .

٢ ــ يقول : اختلف في سبب مجيء الامير الى جبال اللاذقية ، أللنجدة ، أم للقضاء على العقيدة الاسحاقية ؟

والمصادر التي أوردناها في كتابنا تشير الى أنه جاء للمنطقة الغربية ثلاث مرات، اثنتان جاء بهما غازيا محاربا ، والثالثة لما استدعي للنظر فيما كتبه سراج الدين العاني وجماعته المعروفون « بالثامنة » حول العقيدة . فحضر الى مدينة « حماه » وأعطى حكمه بضلال سراج الدين العاني ، وفساد عقيدته ، وان ما كتبه مخالف للدين الحنيف . والقصة مشهورة كتب حولها « حاتم الجديلي » كتابه الكبير المعروف باسم « التجريد » وممن كتبوا حول الموضوع صفي الدين عبد المؤمن بن محور الفارقي ، والسمندير الموصلي ، والامير حسن بن مكزون السنجاري كما يشير الجديلي في « تجريده » وان كنا لم نعثر على ما كتبه المكزون في هذا الصدد .

٣ ــ أما عمه حسن معلى فلا نعلم عنه شيئا ، أما ابن أخيه المدعو « عليــا » فلعله علي ابن ممدود صاحب القصيدة المعروفة برثاء الحسين الشهيد ، وقد تقدم القول عنها ، والتعليق عليها .

والمصادر التي بين أيدينا تشير أن للامير يوسف المكزون أربعة أبناء وهم : حسن وميكائيل وممدود ومرسل ، ولكن هناك مخطوط يذكر اسم أخوين اخرين للامير حسن وهما سليمان وزيد ، وان الحملة الاولى عام ٦١٧ التي منيت بالهزيمة كانت بقيادة أخيه سليمان وقد قتل أخوه زيد في تلك المعركة ، وكان مقتله عاملا من عوامل الهزيمة . ومجيء الامير في عام ٦٢٠ كان للثأر أولا ، وللنجدة ثانيا ، وللقضاء على العقيدة الاسحاقية ثالثا .

أما ما سوى ذلك من أقوال الطويل فتدور حول مجيء الامير ولكنه لم يشر الى المصادر التي استقى منها معلوماته ، ولقد وافق بعضها ما جاء في مختصر تاريخ العرب .

كل حادث تاريخي غير مدعوم بالارقام ، ومؤيد بالحوادث ، فانه عرضة للشك ، ومجال لاصدار الاحكام له أو عليه •

وانه لمن السهولة بمكان على الكاتب أن يدوّن مجموعة من الاحداث ، في بضعة سطور ، أو بعض صفحات ، ولكن الصعوبة كل الصعوبة ، تكمن في اثبات ذلك ، واعطائه صفة تاريخية صحيحة :

ما أيسر أن يكتب كاتب حادثاً عابراً بطريق الظن ، أو الفرض ، أو السماع!! ولكن المسؤولية التاريخية ، والوجدانية ، والاخلاقية ليست سهلة •

ما أكثر ما يغفل التاريخ أشخاصا وأحداثاً ، وأكثر منه ما يعانيه الباحث من التدقيق والتمحيص والتثبت من هؤلاء الاشخاص ، وتلك الاحداث •

وتاريخ الامير حسن المكزون ، وامارته على سنجار ــ كما وصل الينا ــ فيه شيء من الحقيقة ، وأشياء من الظن والخيال •

فيه بصيص من النور ، وسرادق من الظلام •

انه يتراوح بين الشك واليقين ، ويتراجح بين النفي والاثبات ، والافتراض•

ونحن بين ناحيتيه ــ السلبية والايجابية ــ مدعوون ــ وبالحافز العلمي ــ الى الفرز والتمحيص • والمقارنة والريازة والتحقيق بين الروايات المتضاربة ، استخلاصا للحقائق التاريخية ، وانصافاً لشخصية محببة ، لعبت أدوارا هامة على مسرح السياسة والادب ، والفلسفة والتصوف ، والاخلاق •

ان المستندات التاريخية التي بين أيدينا لا تثبت أن الامير حسن المكزون كان أميرا على سنجار • ولكن « سنجاراً » بلده وموطنه ، وانه هاجر منها ، وعاد اليها بعد الهجرة أي عام ٦٢٠ هـ كما ورد برسالته ولكنه لم يشر الى امارته عليها •

ولا نغالي اذا قلنا : اننا قلبنا المئات من كتب السير والتاريخ ، كمعجم الالقاب ، ومعجم المؤلفين ، ووفيات الاعيان ، وفوات الوفيات ، ومختصر ابن الساعي ، والحوادث الجامعة •

والعشرات من مطولات التاريخ ، كتاريخ ابن خلدون ، وابن الاثير ، والطبري ، ومعجم البلدان ، وأبي الفداء وغيرها •• وكل ماله علاقة بالقرنين السادس والسابع الهجريين •

ألوفاً وألوفاً من الصفحات السوداء والصفراء ، المطبوعة والمخطوطة ، المحققة والمهملة ، كلها أعملنا فيها الروية ، وأجلنا في الفكر ، وبذلنا الدأب والجهد ، وأغرقنا بين سطورها الساعات والايام ، ودفنّا في متاهاتها وتقصّيها الشهور والاعوام ، وأذبنا في دراستها وريازتها ، ومقارنة حوادثها ، وأرقام تواريخها الكثير الطويل من الصبر والعمر ، والصحة ونور البصر ، ولكننا — برغم ذلك كله — لم نعثر على ما يدل ، أو يشير بالتصريح ، أو التلميح ، أن الامير حسن المكزون كان أميرا على بلدة سنجار الموصل •

فمن أين استقى الطويل معلوماته التاريخية ؟؟

على أي مصدر اعتمد فيما رواه بهذا الصدد ؟

والى القراء نسوق هذه الادلة التاريخية ، المدعومة بالارقام ، والاشخاص، والاحداث ، والمصادر ، وكلها تؤيد ما ذهبنا اليه ، أو استخلصناه ، وأقره الواقع ، وصحة الاحكام ، من أن الامير حسن المكزون لم يكن أميرا على سنجار •

لمحة من تاريخ بلدة سنجار :

١ — يذكر أبو الفداء في حوادث ٥٩٤ هـ وتقدمت الاشارة الى هذا القول: ان امارة سنجار صارت الى الامير محمد بن مودود ، بن عماد الدين

زنكي ، ثم انتقلت الى ابنه ، ثم الى أخيه ، ثم الى الملك الاشرف بن الملك العادل، الى ما بعد سنة ٦٢١ هـ .

٢ ــ في حوادث ٦٠٠ هـ يقــول :

وفيها خطب قطب الدين محمد بن عماد الدين زنكي بن مودود صاحب سنجار للملك العادل [١] .

٣ ــ وفي حوادث ٦٠٦ هـ لابن العديم[٢] يقول :

وخرج الملك الظاهر من دمشق ... الى أن يقول : ونزل على سنجــار محاصرا ، وشفع عنده مظفر الدين في صاحب سنجار ، فلم يقبل ، وقام نور الدين صاحب الموصل في نصرة عمه صاحب سنجار .. الى أن يقول : كان الظــاهر يتظاهر بطاعة عمه ، وفي الباطن يريد الاحتفاظ بسنجار .

ويقول : ثم توسط الحال ، وشفع فيهم الملك الظاهر ، وأطلق لهم سنجار، واستنزلهم عن الخابور ونصيبين[١] .

٤ ــ وجاء في الكامل لابن الاثير في حوادث ٦١٦ هـ وهي السنة التي سبقت مجيء المكزون لجبال اللاذقية :

في هذه السنة توفي قطب الدين محمد بن زنكي ، بن مودود بن زنكي ، صاحب سنجار ، وكان كريماً ، حسن السيرة في رعيته ، ولما توفي حكم بعده ابنه عماد الدين شاهنشاه ، وركب الناس معه ، وبقي مالكاً لسنجار عدة شهور، ثم سار الى « تلعفر » ، وهي له ، فدخل عليه أخوه عمر بن زنكي ، ومعــه

---

(١) أبو الفداء ص١١٠ .

(٢) هو كمال الدين ، أبو القاسم عمر بن أحمد ، بن هبة الله ، المعــروف بــابن العديم ، المولود عام ٥٨٨ والمتوفى عام ٦٦٠ هـ .

(١) زبدة الحلب في تاريخ حلب ج ٣ ص ١٦٠ ــ ١٦١ .

جماعة فقتلوه ، وملك أخوه عمر بعده ، فبقي الى أن سلّم سنجار الى الملك الاشرف ، ولما سلم سنجار أخذ الرقة عوضاً عنها [١] .

٥ ــ وفي تاريخ أبي الفداء في حوادث ٦١٦ هـ تحت عنوان : وفاة صاحب سنجار :

توفي قطب الدين محمد بن عماد الدين زنكي بن مودود بن عماد الدين زنكي بن اقسنقر صاحب سنجار ، وقد تقدم ذكر ولايته في سنة أربع وتسعين وخمسمائة (أي أنه بقي عليها ٢٣ عاماً) فملك بعده ولده عماد الدين شاهنشاه بن محمد ، وكان قطب الدين حسن السيرة في رعيته ، وبقي عماد الدين شاهنشاه في الملك شهوراً ، ثم وثب عليه أخوه محمود بن محمد ، فذبحه ، وملك سنجار، ومحمود هذا هو آخر من ملك سنجار من البيت الاتابكي[٢] .

٦ ــ ويقول ابن العديم في حوادث ٦١٧ هـ :

خاف ابن المشطوب صاحب رأس العين ، فسار الى سنجار فطرده والي نصيبين من جهة الملك الاشرف ، وقاتله ، فهزمه ، واستباح عسكره ، وسار الى سنجار ، فأجاره ، وأرسل الملك الاشرف اليه في طلبه ، فلم يجبه الى ذلك ، فسار الملك الاشرف نحوه ، فترك سنجار ، ومضى الى تلعفر .

ووصل الملك الاشرف الى سنجار ، وفتحها ، وعوض صاحبها الرقة .

واستجار ابن المشطوب بلؤلؤ ، فأجاره على حكم الملك الاشرف ، وسلمه اليه ، فقيده ، وحبسه في سنجار[٣] .

---

(١) ابن الاثير ص ٣٢٨
(٢) تاريخ ابي الفداء ج٣ ص ١٣٨
(٣) زبدة الحلب ص ١٨٩ .

وفي ص ١٩٠ يقول : وانفصل الملك الاشرف عن الموصل بعد اصلاح أموارها ، وشتى بسنجار .

وورد عند أبي الفداء في حوادث ٦١٧ هـ .

وكان الملك الاشرف قد أقطع عماد الدين أحمد بن سيف الدين ، بن أحمد الخطيب بن المشطوب ، رأس العين ، فخرج على الملك الاشرف ، وجمع ابن المشطوب جمعا ، وحسّن لصاحب سنجار محمود بن قطب الدين الخروج على طاعة الاشرف ، وخرج بدر الدين لؤلؤ صاحب الموصل ، وحصر ابن المشطوب بتل اعفر وأخذه بالامان ، وأعلم الملك الاشرف بذلك ، فسر غاية السرور ، ثم سار الاشرف من حران ، وقصد سنجار ، فأتته رسل صاحبها محمود بن قطب الدين ، يسأل أن يعطى الرقة عوض سنجار ، ليسلم سنجار للملك الاشرف ، فأجابه لذلك ، وتسلم سنجار في شهر جمادى الاولى (١) .

وفي حوادث ٦٢١ هـ يقول ابن العديم :

طلب الملك الاشرف طائفة من عسكر حلب ليقيم بسنجار ، خوفاً من أن يغتالها صاحب اربل .

ويقول : وعاد عسكر حلب في رمضان ، وشتّى الملك الاشرف بسنجار (٢)

وورد في مختصر تاريخ الدول (٣) ووفيات الاعيان (٤) ، وفي حوادث ٦٣٦ هـ ما يلي :

وفي هذه السنة ملك الملك الصالح أيوب بن الملك الكامل أبي المعالي محمد

---

(١) ابو الفداء ج٣ ص ١٣٤ .
(٢) زبدة الحلب في تاريخ حلب ج٣ ص ١٩٥ ـ ١٩٦ .
(٣) مختصر تاريخ الدول ص ٤٥٢ .
(٤) وفيات الاعيان ج٢ ص ١٦٢ ـ ١٦٣ وفوات الوفيات ج٢ ص ٣٢٧ .

بن العادل مدينة دمشق ، ودخلها ، واستولى عليها ، وسبب ذلك : انه لما توفي الملك أبو المعالي محمد ، بن الملك العادل أبي بكر محمد بن أيوب ، صاحب مصر والشام ، في السنة الماضية ، وانتقل ملكه الى ولده ، وولي عهده العادل محمد ، استناب في دمشق الملك الجواد يونس ، بن ممدود ، بن العادل أبي بكر بن أيوب ، على أن يحفظها عليه ، ويخطب له فيها ، فلما استولى عليها خوّف العادل محمد منه ، وقيل له : لم يبق لك في دمشق شيء ، فراسله ليسبر الحال ، فوجدها كما قيل له ، ثم ان الملك الصالح أيوب صاحب سنجار راسل الملك الجواد ، وطلب منه دمشق على أن يعوّضه عنها سنجار ، فأجابه الى ذلك ، وسلّمها اليه ، وانتقل الى سنجار .

وفي حوادث ٦٣٥ هـ يقول ابن العديم : وأقطع الملك الناصر الملك المنصور ماردين ونصيبين ، وسنجار ، وخاف الملك الجواد يونس بن مودود من الملك العادل ، فراسل الملك الصالح أيوب بن الملك الكامل ، واتفقا على أن يسلم الى الملك الصالح دمشق ، ويعوّضه عنها سنجار ، وعانه(١) .

وجاء مثل هذا لأبي الفداء ١/١٧١ .

وجاء في السلوك ١/٢٣٩ قوله : فبرز الملك العادل من القاهرة يريد دمشق، فخاف الجواد ، وعلم عجزه عن مقاومة العادل ، فبعث خطيب دمشق الى الملك الصالح نجم الدين أيوب صاحب حصن كيفا ، وديار بكر ، وغيرهما من بلاد الشرق ، يطلب منه أن يتسلم دمشق ، ويعوّضه عنها سنجار ، والرقة ، وعانة ، فوقع ذلك من الملك الصالح أحسن موقع .

وفي حوادث ٦٣٧ هـ : وسار الملك الجواد الى الرقة ، فأخرجته منها

---

(١) زبدة الحلب ص ١٨٩ .

الخوارزمية ، فسار الى سنجار وأقام بها ، وخرج الى عانة ، فسار بدر الدين لؤلؤ الى سنجار ، فاستولى عليها في شهر ربيع الاول سنة سبع وثلاثين وستماية[1] .

وفي الحوادث الجامعة للعام ٦٣٧ هـ :

وفيها وصل الملك الجواد سليمان بن مودود ، بن الملك العادل أبي بكر محمد بن أيوب ، صاحب سنجار الى بغداد ، وخرج الى لقائه موكب الديوان ... ثم يقول : فوصل اليه الخبر أن بدر الدين لؤلؤاً صاحب الموصل استولى على سنجار ، وملكها ، وكان راسله ، وطلب اليه أن يسلم اليه سنجار صلحاً ، على مال يؤديه [2] .

وفي حوادث ٦٣٨ من تاريخ أبي الفداء يقول :

ان الملك الجواد يونس صاحب سنجار باع عانة من الخليفة المستنصر بمالٍ تسلّمه ، وسار لؤلؤ صاحب الموصل ، وحاصر سنجار ، ويونس الجواد غائب عنها ، واستولى عليها .

وورد في حوادث ٦٤٠ هـ :

ان الخوارزمية قصدوا مدينة حلب ، واجتمع معهم خلق من التركمان ، فخرج اليهم الامير لؤلؤ الحلبي ، ومعه عساكر حلب ، بمساعدة محمد بن أسد شيركوه صاحب حمص ، والملك الصالح اسماعيل صاحب سنجار ، وولد بدر الدين لؤلؤ صاحب الموصل [3] .

---

(١) زبدة الحلب ج١ ص ٢٤٥ .
(٢) الحوادث الجامعة الواقعة في المئة السابعة ص ١١٤ .
(٣) الحوادث الجامعة ص ١٢١ المطبعة العربية — بغداد .

المناقشـة :

هذا تاريخ بلدة سنجار من سنة ٥٩٤ ــ ٦٤٠ هـ أي خلال ست وأربعين سنة ، فاذا صحت ولادة المكزون في عام ٥٨٣ ووفاته ٦٣٨ هـ فتكون هذه الحقبة تشمل سنجار بعد ولادته باحدى عشر سنة ، ومن البدهي أن لا يكون أميرا على سنجار في هذه السن المبكرة ، وتنتهي بعد وفاته بسنتين •

ومما لا شك فيه أن المكزون خلال هذه الفترة كان في أوج مجده ، بدليل ماجاء في رسالته وروايته التي لا يتطرّق اليها الشك من أنه رجع الى سنجـار عام ٦٢٠ هـ بعد عودته من الهجرة ، وألّف رسالته المعروفة بتزكية النفس ، وأنه نقّحها وأتمّها في عام ٦٢٧ بعد إلحاح سعيد الموفّق أبي جمال بن مكةعليه•

وهذا التاريخ ــ تاريخ الرسالة ــ هو منطلقنا الوحيد لمعرفة الزمن الذي عاش فيه ، وتحديد الحوادث بصورة تقريبية كوفاته ، وولادته ، وغزوتَيْه •

فالرجل الذي يهاجر يكون بالغا ، واذا كانت الهجرة للغزو والقتال والسياسة، فيجب أن يكون ناضجاً ليصلح للقيادة ، ووضع الخطط ، وإدارة الامور ، وقيادة الجيوش ، ولا يكون ذلك بأقل من الثلاثين من العمر ، فان كان قارب الثلاثين ، أو تجاوزها في عام ٦٢٠ هـ فان امارة سنجار لم تكن له في هذه الحقبة التي تقدم ذكرهـا •

وبعد • فهذه الوثائق المؤيدة بالزمان والمكان ، والارقام ، والاشخاص ، والحوادث ، ومن مختلف المصادر ، تدحض كل قول ، وتدفع كل زعم ، وتمنع كل افتراض يقول : إن الامير حسن المكزون كان أميرا على سنجار •

ولكن •••

هناك قصيدة منسوبة لعلي بن ممدود ، وهو ابن أخي الامير حسن المكزون،

يرثي بها الامام الشهيد أبا عبد الله الحسين ، بن علي ، بن أبي طالب ، ومطلعها:

يامطيل الوقوف بين الطلول   اتبع النوح بالبكا والعويل
يسال الربع ، والديار ، وللسائل علم بحالة المسؤول

ومنهـا :

فاستمعها قصيدة من محب   لا يشيب الولاء بالتبديل
ابن ممدود من اعالم سنجار ، وبغداد منزلي ومقيلي

فمن هذه الابيات نستدل :

١ ـ على تشيّعه ، وولائه لأهل البيت ، ولاءً لا يشوبه التبديل •

٢ ـ على اسم والده ممدود •

٣ ـ على منشئه « أعالم سنجار » •

٤ ـ على أن منزله ، ومقيله بغداد •

انه من « أعالم سنجار » والاعالم جمع أعلم : الجبل المرتفع ، وجبل سنجار معروف بارتفاعه ، وسنجار تقع في سفحه الغربي ، وهذا يؤكد أن الامير حسن المكزون وعائلته ـ وعلي بن ممدود منها ـ كانوا يقطنون « أعالم سنجار » أي جبالها ، ولكن لم تشر القصيدة الى « امارتهم » عليها •

هناك قبيلة عربية في البادية المتاخمة لسنجار تسمى « سنجارة » معروفة بين القبائل البادية العراقية حتى اليوم •

وهناك سنجار ثانية فهل تتّجه اليها ؟؟

في سورية ، وفي قضاء معرة النعمان ، وعلى بعد ٣٣ كيلو مترا شرقاً من المعرة ، بميلة الى الجنوب الشرقي ، تقع بلدة سنجار سورية ، وهي اليوم مقر مخفر للشرطة حسب التقسيمات الادارية لمحافظة ادلب ، وترتبط مباشرة بمنطقة المعرة ، وتتبعها مزرعة تدعى « المتوسطة » •

ويتبع سنجار هذه ثلاث وثلاثون قرية ومزرعة ، وتحيط بها القرى التالية:
المتوسطة ، أبو طحيجة ، شيخ بركة ، أم الهلاهيل ، خيارة ، صراع .
وأقرب القرى اليها المتوسطة التابعة لها ، وشيخ بركة وتبعد عنها مسافة ٥ كم الى الجنوب الغربي .
وصراع ، وتبعُد عنها ٥ كم الى الشرق الجنوبي .
وخيارة ، وتبعد عنها ٥ كم الى الغرب بميلة الى الشمال .
وأم الهلاهيل في الغرب الجنوبي ،
وأم مويلات في الجنوب وكلتاهما تابعتان للشيخ بركة وتقعان على نفس المسافة منها .

وتتصل حدود سنجار هذه بحدود منطقة جبل سمعان شرقاً ، وبحدود تل خنزير جنوبا .

كما تتصل بحدود مخفر تل حلاوة بالجنوب الشرقي ، وأبعد نقطة عن مركز مخفر سنجار هذه ، هي قرية « كنائس » التي تقع على بعد ٢٥ كم من الغرب الشمالي[١] .

وهناك ، سنجار علم عدة مواضع[٢] .

١ ــ سنجار : قضاء في العراق ، لواء الموصل ، له ناحيتان : سنجار ، والشمال .

٢ ــ سنجار مدينة اصطياف .

٣ ــ وسنجار : جبال ، شمال شرق سورية ، سكانها من الاكراد اليزيدية، يجتازها نهر الخابور ، كانت جزءاً من ديار ربيعة .

---

(١) التقسيمات الادارية السورية للعام ١٩٦٠ .
(٢) المنجد قسم الاماكن والاعلام حرف السين .

٤ ـ سنجار قرية في سورية ٠

فأي سنجار هي سنجار الامير حسن بن يوسف المكزون التي ينتسب اليها، وكان أميرا عليها ؟؟

الروايات التي لدينا تشير الى أن الامير حسن المكزون ، قدم الى المناطق الغربيـــة ثلاث مرات :

الاولى عندما استقدمه رجال الدين الى « حماه » لأخذ رأيه فيما كتبه سراج الدين العاني العشري ، الحلولي ، المعروف بـ « قزحل » ٠

والثانية : غزوته الاولى عام ٦١٧ ـ ٦١٨ عندما استنجد به اخوانه في جبال اللاذقية ، واستَعْدوُه على أخصامهم من الاكراد والاسماعيليين المتحالفين عليهم ، والصليبيين الذين كانوا يهاجمونهم على طول امتداد الشريط الساحلي، من اسكندرونة أو اللاذقية حتى لبنان ٠

الثالثة : غزوته الثانية عام ٦٢٠ لاخذ الثأر ، بعد هزيمته الاولى ، وفيها تمت له الغلبة والنصر ٠

يعدّد « الجديلي » في كتابه « التجريد »[1] الذي ألفه ردا على سراج الدين العاني المعروف بـ « قزحل » نفرا من الذين ناصروه ، وردوا على خصمه سراج الدين وبدعته وجماعته « الثامتة » كصفي الدين عبد المؤمن بن أحمد بن محور الفارقي ، وأبي الحسن رائق بن خضر الغساني المعـروف بالمهمـلي ، ومنصور صاحب الرسالة المنصورية وتلميذ شمس الدين ، وعثمان بن الشماع السمرقندي صاحب كتاب الطالب وبغية الراغب ، والسمندير الموصلي صاحب الرسالة الموصلية ، الى أن يقول : والسيد العالم الفاضل الكامل شيخ مشائخ

---

(١) مخطوط خاص ٠

الحقيقة ، ومبين الاسرار الدقيقة أبو الليث حسن بن مكزون السنجاري ، سألت مولاي أن يبلغه آماله ، وأمانيه ، ألف رسالة ، وأرسلها الي دحض بها كل خوّان ، وزاغ عنها كل شيطان .

وورد في مخطوط آخر نقلا عن الجديلي بتصرف ، أن سراج الدين العاني لما دخل مدينة « حماه » أضل فيها نفراً ، فاتبعوا مقالته ، وأجابوا دعوته ، واعتقدوا « ثامنته » وكلما دخل بلدا ، أفسد منها نفرا ، وكثر القيل والقال بشأن هذه الدعوة والبدعة ، ووقعت الفتنة في أمر كتاب «الثامنة» فاتفق رأي الجميع على دعوة السيد الجليل العالم الفاضل ، حسام الدين حسن بن مكزون، لأخذ رأيه ، لانه كان أعلم أهل زمانه ، وكلهم ينقادون الى رأيه ، فقدموا اليه، وأطلعوه على الامر ، فحضر معهم الى « حماه » والتفّوا حوله ، ورفعوا مكانه، وسرّوا به ، ثم أحضروا له كتب « الثامنة » فقرأها جميعها ، وردّدها على سمعه ، وتبحّر بها ، وتدبرها ، فوجدها على مذهب الحلول العشري[1] وهي لجماعة من أهل البدع ، فرماها من يده ، وقال : الحذر الحذر مما في هذا الكتاب فانه مخالف للدين الحنيف [2] .

وفي كتاب قلائد الدرر للشيخ حسين أحمد (١٢٢٥ ــ ١٢٩٥) ما نصه :

« ولقد اطّلعت على خبر مفرد في كتاب قديم ، يعبر أنه لما ظهر هذا الكتاب ــ كتاب الثامنة ــ وافتتن فيه الابعدون عن الصواب ، حصلت مذاكرة يومئذ بين العصابة الموحدين من أهل ذلك الزمان ، في أمر الكتاب المذكور ، والمذهب

(١) ربما كان « العشري » نسبة الى أصحاب الطوسي المعروفين بالعشرية ، لانهم قالوا : بالعشر فيما سقي بالانهار والقنى ، وكان الرشيد الطوسي وأصحابه مجسمين جبريين كما ورد في كتاب « القاصد الى أسمى المقاصد » لشمس الدين محمد بن ابراهيم بن ساعد الانصاري السنجاري ابن اخت الامير حسن .
(٢) مخطوط خاص .

المدحور ، وانهم عرضوا أمره على ابن بقراط الحموي ، والامير حسن بن مكزون السنجاري ، وصفي الدين بن محور الفارقي الصوفي ، وبقية العلماء والقادة الذين يقتدى بهم ، ويرجع أهل الحقيقة الى أقوالهم ، ولما تحقق لديهم فساد الكتاب ، صنفوا في ذلك رسائل ردا على هذا المذهب ، الداعي الى سوء المنقلب .

وان ورود الامير حسن بن مكزون من بلاد سنجار الى تلك النواحي ، كان بسبب ذلك الكتاب » الى أن يقول : « فأخمد الموما اليه ـ أي الامير حسن ـ ما استعر من نار الانكار المشتعلة ، وأوضح فساد ماذهب اليه أهل الردة »[1]

ونلاحظ من النصوص السابقة أنها كلها متفقة على اثبات مجيء الامير حسن المكزون الى « حماة » من « بلاد سنجار » ولغاية واحدة هي ابداء رأيه في بدعة دينية ، كما نلاحظ الاجماع على الاقتداء به ، واحلاله المنزلة الدينية العالية ، وان قوله هو القول الفصل في ذلك الخلاف ، وانه ألف رسالة بهذا الموضوع ، وأرسلها لمعاصره « الجديلي » .

لكن هناك أمران يستحقان الاهتمام :

أولهما : أن النصّين الاولين لم ينعتاه بالامير ، والثاني : أن أحدهما يلقبه بأبي الليث ، والآخر يلقبه بحسام الدين مع أن الجديلي معاصر له ، أما الثالث فينعته بالامير ، ويذكر أنه جاء من « بلاد » سنجار ، لا بلدة سنجار .

★ ★ ★

في الغزوة الاولى عام ٦١٧ أو ٦١٨ هـ جاء غازيا بحملة قدرها «الطويل» بخمسة وعشرين ألفا منجدا لاخوانه في جبال اللاذقية ، فوصل الى حوض

(١) مخطوط خاص .

العاصي ، وخيم بالقرب من قرية «عين الكروم» شمالي مصياف ، ولكن أخصامه بيّتوا له ، وفاجأوه ليلا ، ودحروه ،

وعاود الكرة عام ٦٢٠ هـ لاخذ الثأر بحملة قدرت بخمسين ألفا عدا النساء والصبيان ، وتم له النصر والغلبة على الاكراد وحلفائهم ، وقهر زعيمهم « خمارتكين » وفتح جبال اللاذقية – على رواية صاحب مختصر تاريخ العرب – واستتب له الامر • ونظم امور « امارته » كما يقول صاحب المختصر •

كل هذا يثبت مجيء الامير حسن المكزون للمناطق الغربية من سورية ، ولكن السؤال الذي ما زال يطرح نفسه هو :

هل جاء من سنجار الموصل ؟ أم من جبالها ؟ أم من بواديها ، أم من سنجار سورية ؟؟ •

لنحاول الآن تمحيص هذه الروايات . واستخلاص نتائجها •

١ – غير مستغرب أن يدعى الامير حسن المكزون للاستفتاء بشأن خلاف دينيٍّ . لأنه كان المرجع الديني الذي يستطيع الفصل في أمور العقيدة •

وغير مستبعد أن يقطع هذه المسافات الشاسعة ليقول كلمته في تلك البدعة، ويحكم بفسادها ، وعدم الاخذ بها ، حرصا على وحدة اخوانه ، وحفاظا على سلامة معتقدهم •

٢ – استنجد به مشايعوه لانقاذهم مما ألمّ بهم ، وهذا يدل على أنه كان أميراً خطيراً ، ذا حول وقوة ، وعتاد ، وجنود •

٣ – يستنتج من هذا كله : أن الرئاسة الدينية والسياسية اجتمعت له •

٤ – قدّرت حملته الاولى بخمسة وعشرين ألفاً من المقاتلين ، بينما قدرت الحملة الثانية بخمسين ألف مقاتل •• عدا النساء والصبيان ، وهذا يدل على أن أنصاره الذين يمتدّ عليهم نفوذه كثيرون •

٥ ــ انه تمكّن من قهر أعدائه ، ومكّن لأنصاره ومشايعيــه ... أو لإمارته .

٦ ــ انه أبقى أنصاره وأتباعه وأهله في جبال اللاذقية ، بدلالة انتساب عدد كبير من سكانها اليه ، واعتباره جدهم الاعلى .

يقول صاحب مختصر تاريخ العرب : والامير حسن لقب بسيف الدين ، وفتح بلاد النصيرية ، سنة ٦١٨ هـ ٦١٩ واستتب له الامر فيها ، وركّز دعائم امارته ، بعد أن قهر « خمارتكين » زعيم الاكراد والاسماعيلية .

كل هذا يكاد يكون من المسلم به ، ولا خلاف عليه .

ولكن هنالك خطأ ارتكبه « الطويل » لأنه يقول : انه لبث في الساحل حتى عام ٦٢٧ هـ بينما يقول المكزون نفسه في رسالته : انه عاد الى سنجار بعدالهجرة وألف رسالته عام ٦٢٠ .

ويظهر أن الطويل لم يطلع على هذه الرسالة .

أو ان الامير عاد الى الساحل بعد عودته الى سنجار ليتفقّد شؤون ذويه الّذين خلّفهم في البلاد الغربية .

ويقول صاحب المختصر : ان يوسف أبا غارة توفي بعد قدوم أبيه الىبلاد النصيرية بأربع سنوات ٦٢٢ هـ وهذا يحدد الغزوة بعام ٦١٨ ــ ٦١٩ هـ كما يدلنا على أن الامير أنهى أموره الحربية ، ورتب شؤونه خلال عامي ٦١٨ ــ ٦١٩ وعاد الى سنجار عام ٦٢٠ .

والاسئلة الجديدة التي تطرح نفسها ، أو يطرحها القراء هي :

١ ــ كيف اجتاز الامير حسن المكزون بحملتَيْه الاولى والثانية ، هذه المسافات الطويلة من سنجار الموصل ، الى جبال اللاذقية ، مخترقــاً بلدانــاً

وامارات ، دون أن يعترضه أحد ؟؟

انه في طريقه لمحاربة الاكراد في الساحل ، وفي طريقه الطويلة كثير من الامراء الاكراد الايوبيين الذين كانوا يومئذ يملكون مصر وبلاد الشام ، ولهم في كل بلد من سورية امارة ، وأمير ، كدمشق ، وحمص ، وحماه وحلب ، والرقة وسنجار ، ونصيبين ، وغيرها .

ولو فرضنا أنه أخفى قصده في الغزوة الاولى عن الولاة والامراء ، فلم يلق معارضاً ، ولا معترضاً ، فهل يتمكن من اخفائه في الغزوة الثانية ، وقد وضح الهدف والقصد والغاية ، بعد وقوع الاصطدام الاول .

٢ ـ كيف نفسر وجود النساء والصبيان في حملته الاخيرة ؟؟

٣ ـ كانت هناك خلافة في بغداد ، فهل كانت بعيدة عن كل الاحداث التي تقع في البلاد ؟؟ أم كان هؤلاء الامراء لا يأبهون لها ، فيتصرفون في الامور مهما بلغت جسامتها دون رأيها ؟؟

٤ ـ بماذا نفسّر قوله في رسالته : رجعت الى سنجار بعد « الهجرة » ؟؟ فهل يسمي الغازي غزواته هجرة ؟؟

من المعلوم أن الهجرة لا تكون الا اضطرارية ، وبسبب من الاسباب التالية :

١ ـ الخوف من الاعداء .

٢ ـ الجلاء بالاكراه .

٣ ـ العوامل الاقتصادية ، والنوازل الطبيعية كالقحط والجفاف والمجاعات ، والاوبئة .

وللاجابة على كل هذه الاسئلة نفترض أمرين اثنين :

الاول :

أنه جاء من سنجار سورية ، لا سنجار الموصل ، وبهذا القول نجد تفسيراً للامور التالية :

أ ــ مسألة عدم المعارضة ، لانه في سنجار سورية قريب من أعدائه ، ولا يجتاز أراضي الغير •

ب ــ ويسهل تفسير وجود النساء والصبيان مع الحملة ، لان تحرّكاتها عبارة عن « تحركات داخلية » فلا تبتعد عن أماكنها الا قليلا ، وبهذه الحالة يكون لوجود النساء والصبيان أهمية بالغة ، لان هذه العناصر لها دور في مساعدة المحاربين في ذلك الزمن •

جـ ــ يسهل أيضاً تفسير قيام الغزوة الثانية ، والعودة الى سنجار بعام واحد ، كما ورد برسالته ، وكما حدّد المؤرخون الغزوة الثانية •

د ــ انه يتفق مع المصادر السابقة ، والتي تجمع على أنه لم يكن أميرا على سنجار الموصل •

هـ ــ يبرّر استقدامه لحماة لفض الخلاف الديني ، ويتفق مع سهولة طلب النجدة من قبل اخوانه ، في جبال الساحل ، واسراعه لتلبية طلبهم ، ويتناسب مع مجيء حملتَيْهِ الكبيرتين ، الاولى والثانية ، لقرب المسافة وسهولة الاتصال•

والامر الثاني :

ان الامير حسن المكزون هاجر بهذا الجم الغفير من النساء والصبيان من سنجار الموصل ، أو جبالها ، أو بواديها منتجعاً على طريقة القبائل العربية ، وتحت ضغط أحد العوامل الداعية للمهاجرة ، ثم تصدّى له من يقاتله ، ويحاول دحره في الجبال الغربية ، كما يقع عادة بين المهاجرين الرّحل ، وبين المقيمين ، فقاتلهم، فظهروا عليه أولا ، ثم غلبهم في الاخير •

وقد يكون الباعث على النزاع هو المزاحمة على الارض ، والماء ، والمرعى •

وهذا لا يمنع أن يكون رأى حالة اخوانه ومشايعيه ، وما نزل بهم من المحن ، ولحقهم من الظلم والتّنكيل من مجاوريهم المتحالفين عليهم ، فثار لذلك، أو أستثير ، فقام بدفع الظلم ، ورفع الحيف ، وردّ الظلامة •

وهذا الفرض توجبه الامور الاتية :

أ ــ يبرّر وجود النساء والصبيان ، لان وجود هؤلاء يدل على «الهجرة» أكثر مما يدلّ على الغزو والقتال ، لان الكرّ والفرّ ، وتوقّع الهزيمة ، وطبيعة الحرب ، تجعل النساء والصبيان عرضة لخطر السبي والاسر ، وكلما كان الغزاة سريعي الحركة ، كان ذلك أضمن للنجاح ، ووجود النساء والصبيان يعوقهم ، ويثقل حركتهم ، وتنقّلهم •

ب ــ انه ينسجم مع منطق الاحداث ، وطبيعة الظروف ، ولا يتعارض مع التاريخ الذي استنطقناه طويلا •

جـ ــ يتّفق مع أنه أمير ، جاء للساحل ، وترك فيها آثارا ، لم تزل باقية ومستمرة •

د ــ يفسّر مجيئه من بلاد بعيدة مجتازا سهولا وسهوبا ، وجبالا ووديانا، وأنهارا ، ومدنا مأهولة وأراضي مزروعة ، ومسالك مخفورة ، دون أن يتصدّى له أحد ، ولم يحل دون غايته حائل •

انه يقود قبيلةً مسالمة راحلة بقضّها وقضيضها ، وكهلها ووليدها ، ونسائها ورجالها ، تقصد النجعة ، وتتلمّس الرزق ، ومساقط الغيث ، تخيّم ليلا ، وترتحل نهارا •

هـ ــ لو أنه جاء غازياً محارباً للاكراد وحلفائهم ، لحال الامراء الحاكمون

دون طريقه ، ومنعوه من النزول والامتيار ، وصدّوه عن الوصول الى أبناء جلدتهم ، وتألبوا عليه ، وقضوا على أنصاره ... والتاريخ يحدّثنا عن تأثير العصبية القومية ، والمذهبية في ذلك الزمن ، وانها كانت من أبرز مميزات ذلك العصر .

و ــ يوضح ، ويصدّق « فرضية » الاستاذ عزت دروزة القائلة : انه كان أمير قبيلة عربية في سنجار ، لا أميرا على البلدة .

ــ وخلاصة هذا الفرض :

أن الامير حسن المكزون كان أمير قبيلة عربية في بلاد سنجار ، وهاجر بقبيلته منتجعاً الى بلاد الساحل ، فحاول الاكراد والاسماعيليون منعه من الاقامة والانتجاع ، فحاربهم ، وهزموه أول الامر ، ثم عاود الكرة فتغلب وانتصرعليهم.

أو أن مشايعيه استنجدوا به ــ عندما نزل بجوارهم ــ فأنجدهم .

وأخيرا عاد الى بلده سنجار ، وأبقى الكثيرين من قبيلته ، وأقربائه ، وأبنائه هناك بين اخوانه ، فاختلطوا بهم ، وشكلوا العشائر السنجارية المعروفة.

ووفاة ولده يوسف « أبي غارة » بعد مجيئه الى البلاد الغربية بأربع سنوات ، ودفنه في قرب قرية « عين الكروم » وبناء القبة الاثرية على ضريحه هي أحد الادلة على سكنى أقاربه ، وبقاء المهاجرين من قبيلته في تلك المنطقة .

يقول صاحب كتاب الفلك الدوّار : ان الامير حسن المكزون بعد أن استتب له الامر في جبال اللاذقية، اعتزل الامارة وتزهد، وسلك طريق شيخه محي الدين ابن عربي[1] .

ومن الثابت المتواتر ، ان الامير حسن ، اعتزل الامارة ، وتزهّد لكن لم

---

(١) الفلك الدوار في سماء الائمة الاطهار لمؤلفه عبد الله المرتضي المتوفى حوالي ١٩٣٣ م .

يثبت ، ولم يرد في المصادر التاريخية أنه تتلمذ على ابن عربي ••• بل عـلى العكس من ذلك فان المكزون يعرّض في شعره بابن الفارض ، وابن عربي ، ولا يرى رأيهما في مسألة وحدة الوجود ، وتعطيل الشريعة • والقول بالحلول •

★ ★ ★

ولادته ، وفاته ، قبره

٥٨٣ - ٦٣٨ - ؟

كل المصادر التي عثرنا عليها تشير الى أنه ولد سنة ٥٨٣ هـ وهي السنة التي تغلب فيها صلاح الدين الايوبي على الصليبيين وأجلاهم عن بيت المقدس وان وفاته سنة ٦٣٨ هـ وعلى ما ظهر لنا أن كل هذه المصادر مستقاة من أصل واحد، فما نقله الزركلي في « الاعلام » وعزت دروزة في « العرب والعروبة » والدكتور عزت حسن في « فهرس المخطوطات الظاهرية » والدكتور عبد الكريم اليافي في « دراسات فنية في الادب العربي » ومنير الشريف في « العلويون » وعبد الله المرتضى في « الفلك الدوار » ومصطفى غالب في « الفرق الباطنية في الاسلام » يكاد يكون مأخوذا عن محمد أمين غالب الطويل في « تاريخ العلويين » ولكن الطويل لم يشر الى المصادر التي استقى منها ولعلها مصادر سماعية متواترة ، أو مخطوطات خاصة تحرّج من ذكرها وذكر مؤلفيها وأغفل الاشارة اليها •

وأمام هذا الشك المتأتي من عدم ذكر المصادر والمظان ، لم يبق لدينا الا الاعتماد على التاريخ الذي أثبته المكزون نفسه في رسالته ، وهو المصدر الثبت الذي لا يتطرق اليه الشك ، لابل يجلو ويزيل كل الشكوك ، ومنه ننطلق الى فهم الحوادث التي سبقت هذا التاريخ وتحديد زمانها على وجه التقريب كولادته وغزوتيه ، وكذلك الاحداث التي أعقبت هذا التاريخ كزهده وتصوفه وتركه الامارة ، ووفاته •

أثبت المكزون في مقدمة رسالته التي سبق الحديث عنها في باب « آثار المكزون » قولــه :

« أما بعد فاني رجعت الى مدينة سنجار بعد الهجرة ، وقد أويت الى ظل مدين ووردت ماءها ، وأجّرت نفسي ، وقضيْت الاجل ، وأكملت العدّة ، وخرجت مستأنساً نار الهداية من وادي التجلي ، في مفازة الخير ، وسمعت النداء من الشجرة المباركة، العالية عن حدود الاين بواسطة الداعي ووحي العقل•

وقد سألني من وجب حقّه علي ، وحسن ظنّه بي ، وصحّت الاخوة بيني وبينه في المسارعة الى شأنه في أن أؤلف رسالة جامعة لاقسام العبادات الخمس المشروعة على لسان الناطق ••• وذلك في سنة ٦٢٠ هجرية وفي سنة ٦٢٧ جرت بيني وبين سعيد الموفق أبي جمال الدين بن مكة مذاكرة في معناها فذكرتها له ، فسألني الوقوف عليها ، فاعتذرت بعدم تنقيحها ، فأعاد علي السؤال ثانية وثالثة ••• الخ •

فنحن نرى أنه ساق قصة موسى الواردة في القرآن بطريقة المتصوفة الخاصة، وهذا كله لا يهمنا هنا ، وسيأتي مكانه عند الحديث عن التصوف وأساليب المتصوفة المرموزة ، أما ما يهمّنا الآن فهو رجوعه الى بلدة سنجار بعد الهجرة وسؤال « من وجب حقه عليه » أن يؤلف له رسالة في العبادات وانه قام بتأليفها سنة ٦٢٠ هـ وذكرها لسعيد الموفق سنة ٦٢٧ هـ •

فاذا صحت ولادته سنة ٥٨٣ فيكون عمره يوم عودته من الهجرة ، وتأليفه الرسالة ٣٧ عاما ، وهذا السن يخول من بلغه السيادة ، والقيادة ، والنضوج الفكري •

أما من حيث السيادة فقد كان يومئذ أميرا خطيرا له أنصاره وأتباعه الكثيرون كما تدل أخبار غزوتيْه اللتين قام بهما •

وأما من حيث القيادة فقد قاد الجيوش ، وغزا غزوتين متواليتين في الاعوام

٦١٧ ــ ٦١٨ ــ ٦١٩ ــ ٦٢٠ على اختلاف في المصادر التي تتراوح بين هـذه السنوات الاربع ، ويعزّز هذه التآريخ صاحب مختصر تاريخ العرب ويؤيدها ، ويثبتها في مختصره .

أما من حيث النضوج الفكري فيكفي دلالة عليه رسالته المشار اليها وسيجد القارىء نماذج منها وفيها الفكر الثاقب ، والعقل الناضج ، والرأي الراجح ، والثقافة الواسعة .

وهذا يخولنا أن نسلم ــ مع التحفظ ــ بأن ولادته كانت سنـة ٥٨٣ أو قريبة من هذا التاريخ ولكن هناك تساؤل وهو : لم ألف رسالته وأبقاها من سنة ٦٢٠ الى سنة ٦٢٧ قبل أن يظهرها ؟ وما معنى اعتذاره لسعيد الموفق أبي جمال الدين بن مكـة ؟ .

هل يدل هذا على أنه ألفها في سنٍّ مبكّرة ، وقبل أن ينضج فكريا ولذلك تحرّج من اخراجها واذاعتها ؟ أم ذلك تواضعٌ منه واكبار لقيمة العلم ، وقدر العلماء ؟

هذا مع العلم أنه ألفها بعد عودته من « الهجرة » فهل الهجرة كانت قبل الغزوتَيْن ، أم بعدهما ؟ أم أطلق على الغزوتَيْن والسنوات التي تمتّا بهنّ اسم الهجرة ؟؟

مقارنة وتحقيق :

في مكتبة السيد طه العاني في بغداد نسخة من ديوان الامير حسن المكزون، وردت فيها رواية مجد الدين علي بن النقيب التي أوردناها في فصل سابق من هذا الكتاب ، ولكنها ــ أي نسخة بغداد ــ تحدد زيارة الامير حسن للمشهد الغروي سنة ٦٧٩ هـ مع أن النسخة التي لدينا تحدد هذه الزيارة عام ٧٠٥[1]

(١) وفي بعض النسخ تحدد الزيارة للمشهد الغروي في عام ٧٠٩ ولم نعتمدها .

والفرق بين الروايتين ستة وعشرون عاما ، فاذا أردنا أن نحدد عمر الامير بالنسبة للتاريخين المختلفين المشار اليهما في رواية بن النقيب ، معتمدين على المصدر الثابت الصحيح أي تاريخ رسالته ٦٢٠ هـ وافترضنا أن عمره يوم عودته من الهجرة ، والشروع بتأليف الرسالة هو ثلاثون عاما على الاقل أي سن النضج العقلي والفكري الذي يخول صاحبه قيادة الجيوش ، وادارة الحكم ، والتأليف، فيكون عمره يوم الزيارة بالنسبة لرواية نسخة بغداد هو ٣٠ + ٥٩ = ٨٩ عاما، وهو عمر غير مستبعد ، ويعطينا تفسيرا منطقيا لتلك الاعمال الكبيرة ، من سياسية وفكرية ، والتي يقتضي انجازها عمرا كبيرا .

وعلى هذا تكون ولادته حوالي ٥٩٠ هـ ، وهذا التاريخ قريب من الاقوال التي تحدد ولادته عام ٥٨٣ هـ .

واذا أخذنا بالتاريخ الوارد بالنسخة التي لدينا ، أي أن الزيارة كانت في عام ٧٠٥ فيكون عمره وفق الفرضية التي افترضناها ٣٠ + ٨٥ = ١١٥ عاما ، وهذا مردود لانه لم يسمع عنه أنه كان من المعمّرين .

وهناك رواية أخرى ، وردت في مخطوط خاص ، تشير الى أن ولادته هي سنة ٦٠٠ هـ وهذا مردود أيضا استنادا الى تاريخ رسالته ٦٢٠ لانه لا يعقل أنه هاجر ، وحارب ، ورجع الى بلده ، خلال عمر لا يتجاوز العشرين عاما .

واستنادا على الروايات السابقة يصح افتراض ولادته بين سنة ٥٨٣ هـ وبين سنة ٥٩٠ هـ ولكن هذا الترجيح وان توافق مع التاريخ الوارد في نسخة بغداد فانــه يتعارض مع ما أورده صاحب مختصر تاريخ العرب ، وهو : ان الامير حسن المكزون عندما جاء غازيا ، ترك ولده حسام الدين ، على ادارة الامارة في سنجار ، فاذا كان الامير بلغ الثلاثين من عمره يوم الغزوة الاولى أي عام

٦١٧ هـ ـ كما افترضنا ـ فكم يكون عمر ولده الذي ترك له مقاليد الامور ؟ انه على أقل تقدير لا يقل عن عشرين عاما ، وعلى هذا يكون عمر الامير خمسين عاما يوم غزوته ، وتصبح ولادته حوالي ٥٧٠ هـ

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، يقول صاحب المختصر ، ان ولد الامير حسن المسمى يوسف والملقب بأبي غارة[١] رافق والده في الغزوة ، وتوفي بعد ذلك بأربع سنوات ، ودفن بالقرب من الموقع المعروف الآن بعين الكروم ، وقبته الاثرية لم تزل تزار للآن •

وعلى هذا فان الامير يوم مجيئه ترك ولدا راشدا يدير الامارة ، واصطحب ولدا راشدا أيضا توفي بعد الهجرة بأربع سنوات ، وترك أعقابا وذرية[١] وكل هذا يدلنا على أن الامير يوم هجرته كان عمره يقارب ، أو يتجاوز الخمسين عاما، وبذلك يتعيّن أن تقع ولادته في النصف الثاني من القرن الخامس •

ومصدر آخر يشير الى أن الامير استخلف ولده نجم الدين ـ وهو أحمد ـ على امارته في جبال اللاذقية ثم رجع الى سنجار ، وسلك طريق التصوف •

وكل ذلك يؤيد ما ذهبنا اليه من أن ولادته في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري ، لان أولاده كلهم كانوا في سن الرشد ، والنضوج بين عام ٦١٧ وعام ٦٢٠ هـ •

هذا بما يختص بولادته ، ولعلنا في الاجزاء القادمة نعثر على زيادة ايضاح حول هذا الموضوع ، فنتداركه •

---

(١) ونحن نعلم من مجموعة الانساب المخطوطة ان يوسف ابا غارة اعقب ولدا اسمه نجم الدين ، وهذا اعقب ولدا اسمه أو لقبه « بوبو » واعقب هذا الاخير ولدا هو مبارك المدفون في ساقية الريحان المعروفة ، ومبارك هذا خلف الشيخ كوكب ، واليه يرجع نسب الكثيرين من سكان المناطق الغربية .

أما وفاته فلم نستطع تحديدها ، وان كانت بعض المصادر السابقة قد حددتها سنة ٦٣٨ هـ وهي السنة التي توفي فيها معاصره محي الدين بن العربي الحاتمي الاندلسي •

قبـره !!

كل المصادر التي ذكرت ولادته وشيئا عنه تقول : انه دفن في قرية كفرسوسة بقرب دمشق ، ولكننا نعلم ـــ من قوله نفسه ـــ انه عاد الى مدينة سنجار سنة ٦٢٠ هـ وظل هناك حتى سنة ٦٢٧ هـ فهل ترك سنجار ، واستوطـــن دمشق ؟ وأين قضى أحد عشر عاما من عمره ، اذا صحت وفاته عام ٦٣٨ •

يقول الطويل ويوافقه عبد الله بن المرتضى المؤرخ الاسماعيلي وصاحب كتاب « الفلك الدوار » أنه بعد غزوتيه ، اعتزل الامارة ، وتزهد ، وسلك طريق التصوف ، كشيخه محي الدين بن عربي •

أما اعتزاله الحكم والامارة ، وزهده وتصوفه ، فلا خلاف عليه ولا نقاش به ، لكن الخلاف في قولهما : ان شيخه هو محي الدين بن العربي !

فهل كان ابن عربي شيخه حقا ؟ وهل تتلمذ عليه ؟ ومتى ؟

من المرجح أن تكون معاصرة المكزون لمحي الدين بن العربي ، وسلوكه طريق التصوف الذي كان ابن عربي يسلكه ، وكان ابن عربي يعتبر شيخ المتصوفة آنذاك هما اللذان ربطا بين خيال المؤرخين ، وبين هذه التلمذة، ونحن نعلم أنشيخ المكزون ومؤدبه ، يدعى « عبد السلام » ولقد ذكره في شعره ، واعترف بعلمه وأدبه ، وفضله عليه •

واذا رجعنا الى الناظم الفكري ، والعقائدي بين المكزون ، وبين ابن عربي،

وجدناهما يختلفان كل الاختلاف في المسائل الصوفية ، والعقائدية[1] ولكل منهما اراء وأفكار تناقض الاخر ، وخاصة في أهم مسائل الفكر الصوفي ، كالصفات ، ووحدة الوجود •

فالمكزون لا يقول بوحدة الوجود التي يقول بها ابن عربي وغيره من المتصوفة ، ولا يقول بالحلول الذي قال به الحلاج ، ولا بالاتحاد والوحدة اللتين قال بهما ابن الفارض ، وابن عربي والفارض متفقان في كل ذلك ، لان آراءهما في تلك المسائل واحدة ، ولقد طلب ـ كما يقول الرواة ـ ابن عربي ـ وهو في دمشق ـ من ابن الفارض ـ وهو بمصر ـ أن يأذن له بشرح قصيدته المسماة « نظم السلوك » ، والتي تجمع كل خصائصه الفكرية والعقائدية ، فأجابه ابن الفارض لا داعي لذلك ، فان كتابك « الفتوحات المكية » هو شرح لها •

والمكزون يرد على ابن الفارض ردا محكما مفحماً ، ويرميه بالمين والكذب، وادّعاء الحب ، والجمع بين النقائض كما أوضحنا ذلك في محلّه •

وابن عربي يدافع عن الحلاج ، ويبرّر قوله « أنا الحق » والمكزون يحمل على الحلاّج ، وأشياعه من الحلوليين حملة شعواء ، وينكر عليه قوله «أنا الحق •[2]

وعلى هذا لا يكون ابن عربي شيخه ، ولا تلقّى عنه شيئا من أسرار القوم وطريقتهم •

هذا من جهة ، ومن جهة ثانية ، ان المكزون حارب ـ فيمن حارب ـ

---

(١) لا تجوز النسبة الى الجمع كما تقرر في محله الا اذا كان الجمع بمعنى المفرد ، ولكن النسبة الى « العقائد » اصبحت شائعة وكثيرة الاستعمال .

(٢) راجع بحث المكزون والحلاج من هذا الكتاب .

الاكراد ، وقهر زعيمهم « خمارتكين » ـ كما يقول صاحب مختصر العرب ـ وجلاهم ، واحتل أماكنهم ، وأسكنها أشياعه ، ومكّن لهم منها ، فكيف رجع، واستوطن دمشق ، ومات فيها ، في حين كان أمراء دمشق من الايوبيين الاكراد، الذين قهر المكزون أبناء قومهم ؟؟

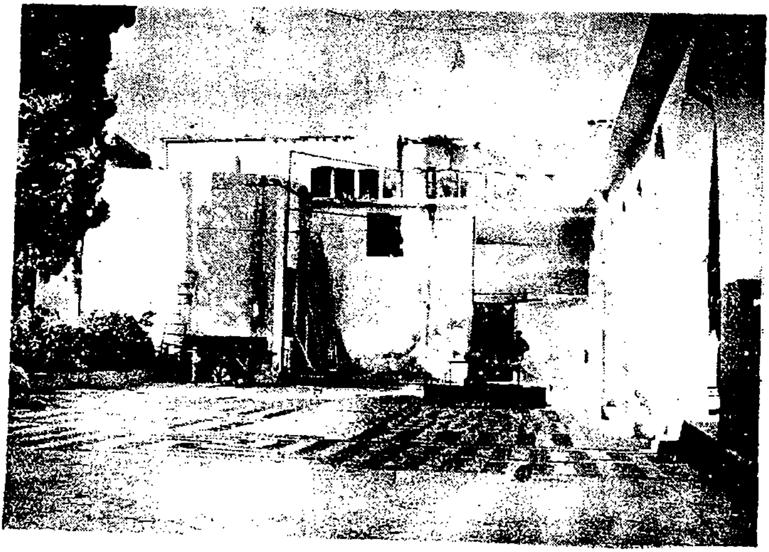
وعلى هذا لم يقم لدينا أي دليل يشير الى أن المكزون استوطن دمشق ، وصحب ابن عربي ، ومات ودفن فيها .

هناك في قرية كفرسوسة الكائنة في الغرب الجنوبي من مدينة دمشق مقام يدعى « السنجاري » فاذا كانت نسبة الامير حسن المكزون هي « السنجاري » فهل تحتم أن يكون المقام المذكور هو قبره ؟؟

والسنجاريون كثيرون نذكر منهم على سبيل المثال : السنجاري المتكلم أحمد بن ابراهيم ، والسنجاري أبو السعادات أسعد بن يحي ، والسنجاري عبد الله بن علي ، والسنجاري الفقيه علي بن تاج الدين ، والسنجاري السمرقندي محمد بن عبد الرحمن ، والسنجاري السكاكيني محمد بن عبد القادر ، والسنجاري قوام الدين محمد بن محمد ، والسنجاري ركن الدين محمود بن الحسين ، والسنجاري شمس الدين محمد بن المبارك . وأشار ياقوت الحموي الى أن سنجار أنجبت عددا كبيرا من العلماء والادباء والشعراء ذكر بعضا منهم في كتابه معجم البلدان .

قلنا أن هناك قراً يدعى « السنجاري » في قرية كفرسوسة، يقدّسه الاهلون، ويتبركون به ، ولا يحلفون به كذباً . وكان موقعه أمام باب جامع القرية المعروف بالجامع الكبير العمري ، الكائن في منتصف القرية من الجهة الشمالية ضمن حديقة صغيرة ، والى جانبه قبران آخران ، وبين القبر وباب الجامع تقع

« بحرة » ماء ، كما يسمونها ، وهي بركة معدّة للغسل والوضوء •



الجامع الكبير في كفرسوسة ، وكان قبر السنجاري في الجهة الشمالية بين البركة وبقايا الحديقة

وفي عام ١٩٢٨ ضاق جامع القرية بالمصلّين ، فأجمع رأي أهل البلدة على توسيعه ، واضطروا الى ازالة القبور الثلاثة وبينها قبر « السنجاري » •

واشترى رجل من القرية يدعى « محمد زكي بقلة » بعض الحجارة لاستخدامها في بناء بيته ، وبينها « شاهدة » قبر « السنجاري » فاحتفظ بها • ولم تزل في حوزته حتى اليوم •

ويظهر أن القبر هذا قد جدد بناؤه في ١٢ جمادى عام ١٢٧٩ هـ كما تشير « الشاهدة » المشار اليها ، وعليها بعد البسملة ، وتاريخ تجديد القبر بيتان من الشعر كما ترى :



شاهدة قبر محمد السنجاري

والبيتان كما يظهر ضعيفان معنى وتركيبا وعروضا ، ويليهما : هذا مقام محمد السنجاري قدس سره •

وخلافا لما جاء في كتب التاريخ عن قبر الامير حسن المكزون وما سادعقول الكثيرين من المهتمين بهذا الشأن ، فان القبر التاريخي هذا ليس قبر الاميرحسن المكزون قطعا ، وانما هو قبر شمس الدين محمد بن المبارك السنجاري المتوفي سنة ٦٥٤ أي بعد وفاة الامير حسن المكزون بستة عشر عاما بدليل ماجاء في تراجم رجال القرنين السادس والسابع الهجريين ، لابي شامة الدمشقي ، في حوادث سنة ٦٥٤ وفي الصفحة ١٩٤ وهو كما يلي :

« وفي يوم الخميس تاسع ذي الحجة ــ وهو يوم عرفة ــ توفي شمس الدين محمد بن المبارك السنجاري ، وذكرمن صفاته أنه كان رجلا سخيا فاضلا،

سمع معي ـ أي مع المؤلف ـ كثيرا من كتب الحديث ، وغيرها لما أسمعتُ ولدي محمدا رحمه الله ، ثم سافر الى مصر ، وحج الحرمين سنين كثيرة ، ثم قدم دمشق وأقام بها نحو عامين وتوفي » .

فتاريخ الوفاة بين المكزون ، وشمس الدين محمد بن المبارك متقارب ، واللقبان أيضا متقاربان فالمكزون يلقب بحسام الدين وسيف الدين ، وابن المبارك يلقب بشمس الدين ، والنسبة لكليهما هي « السنجاري » .

واذا كان تقارب تاريخ الوفاة ، وتشابه اللقبين ، والكنية الواحدة ، قد قادت المؤرخين الى عدم التميز بين أيهما المدفون في كفرسوسة ، فان هناك أيضا تشابه آخر يقودنا الى الاشتباه ، وعدم التثبت ، وذلك حاصل من تقارب اسمَيْ قريتين ، وكلاهما مركب من اسمين .

هناك قرية تدعى كفرتوثة بالتاء المثناة الفوقية المضمومة ، والثاء المثلثة المفتوحة ، بينهما واو ساكنة ، فتاء معقودة ، وهي شبيهة بكفر سوسة ، باللفظ والكتابة والتصحيف ، وتقع بين دارا(١) ورأس العين .

يقول ياقوت الحموي في معجم البلدان : (٢) .

كفرتوثة ، أو كفرتوثا بضم التاء المثناة من فوقها ، وسكون الواو ، وثاء

---

(١) دارا بلد في لحف جبل بين نصيبين وماردين ، بناها الاسكندر المكدوني ، في الموضع الذي تغلب فيه على دارا بن قباذ الفارسي ، حيث قتله ، وتزوج ابنته ، وبنى المدينة وسماها باسمه .

(٢) هو أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله ، رومي جنسا ، بغدادي ، حموي دارا ، أسر من بلاد الروم صغيرا ، وابتاعه رجل حموي يعرف بعسكر بن أبي نصر ابراهيم فنسبه اليه ، وكان مولاه الحموي الاصل يقيم ببغداد ، وأعتقه مولاه ، فاشتغل بالنساخة ، وسافر كثيرا ، وكان ملابسا للخوارج ، متعصبا على علي بن أبي طالب ولقي من تعصبه عنتا ومطاردة ، ومات في حلب ، له معجم البلدان ، ومعجم الشعراء ، ومعجم الادباء ، وغير ذلك .

مثلثة ، قرية كبيرة من أعمال الجزيرة ، بينها وبين دارا خمسة فراسخ ، وتقع بين دارا ، ورأس العين ، ينسب اليها جماعة من أهل العلم •

ومن المعروف أن بلدة سنجار تقع قريبة من هذه المواقع في الجزيرة ، فهل كل هذه « الموافقات » تجيز لنا أن نفترض أن قبر المكزون في كفرتوثة ، لقربها من سنجار ، وان التشابه الذي ذكرناه بين الاسماء ، والكنى ، والقريتين ، اختلط في مفهوم المؤرخين ، فكان حسام الدين المكزون السنجاري في زعمهم هو المدفون في كفرسوسة ، لا شمس الدين السنجاري ، وأضاع عليهم اسم كفرسوسة ، اسم كفرتوثة •

انه مجرد افتراض !!

وفي أحد أعداد مجلة « العرفان » التي كان يصدرها في صيدا ــ لبنان ــ أحمد عارف الزين ، سؤال موجه الى رئاسة تحرير المجلة المذكورة عن «قبر» الامير حسن المكزون ، ولقد أجاب عليه العلامة الاب انستاس الكرملي بقوله : هناك قرية عراقية ــ قريبة من سنجار ــ تسمّى « معملا » وأهلها يكتمون عقائدهم ، وفيها مزار يدعى الشيخ « حسن » وأهلها لا يحلفون به ، أي لا يكذبون اذا حلفوا باسمه •

الفصل الثاني

التصوف

التصوف مدرسة ، أو نزعة عالمية ، عرفها اليونان ، والهند ، والفرس ، والرومان ، كما عرفتها الوثنية ، واليهودية ، والمسيحية ، والاسلام .

ويعتبر التصوف انفتاحاً لجميع الاديان بعضها على بعض ، ومُناخا روحيّاً يتلاقى على صعيده ، ومنبسط رحابه ، وتحت ظلاله ، فئات من جميع البشر ، بلا تمييز بين عرقٍ ، وجنس ولغة .

انه دنيا الروح التي تتلاشى فيها الحدود ، وتذوب الفوارق ، ويعمّ الحب، ويسود الاخاء والصفاء .

ويقولون :

ان الله هو « الكل » والبشر أجزاء من هذا « الكل » فلماذا لا تلتقي الانسانية كلّها في هذا « الكل » .

فعالم التصوف هو عالم تلاقٍ وحبّ ومصافاة ، كما هو عالم تجلٍّ واشراف ومناجاة ، لذات كلّية تتّجه اليها كل الذوات .

لقد قال به أفلاطون ، وصعّده أيوب آهاتٍ في سفره المعروف باسمه ، فاحتمل البلاء ، واجتاز الحيرة والمحنة والابتلاء ، وانتصر في صراعه مع الشرّ .

وسكبه داوود عواطف راعفة رائعة في « نشيد الانشاء » وشوقاً جياشاً الى الحبيب وحمله المسيح جوعاً ، واضطهادا ، وصلبا ، حبّاً بأبيه السماوي ، وحملا لخطايا أبناء أبيه على الارض .

وارتضاه حواريّوه وتلامذته من بعده غربة وسجوناً ، ورهبنةً وتبتّلا ، وانقطاعاً في البِيَع ، والاديرة ، والصوامع .

وعرفه نبيّ الاسلام زهداً وتقشفاً ، وعبادة وتأمّلا ، وعزلةً في غار حِراء ، وطردا من دياره ، وهجرةً ، ورميا بالحجارة وازدراء .

وجسّده ابن أبي طالب اعراضا عن الدنيا ، واقبالا على الله ، مكتفيا من دنياه الواسعة العريضة ، بقرصَيْه ، وطمرَيْه ، وخصف نعليه ، وحشية خشنة من ليف .

وتابعه في ذلك تلميذه الحسن البصري ، وحفيده علي الرضا ، ومريدوه السقطي ، والشبلي والجنيد ، والابلي ، والكرخي(١) .

كل هؤلاء أنكروا ذواتهم ، وصدفوا عن بهرجها ، واستهانوا بملاذها ، وانقطعوا الى الحب ، الى حب من أوجد الحب ، أو من هو الحب ذاته .

أليست « الاولمب » اليونانية ، و « النرفانا » الهندية و « النجاة » الجينية ، و « ملكوت السماء » المسيحية و « الجنة » الاسلامية و « الاتصال » أو « الاتحاد » المعروف باصطلاحات الصوفية ، أليست كلها مسميات اختلفت لغاتها ، وتوحدت مدلولاتها ، وتلاقت في حقيقة مقاصدها ؟؟

أليست كلها أمكنة حقيقية ، أو مجازية ، تتّصل بها الروح بالاله في حالة كشفٍ ومشاهدة ، أو اتّحاد وتجلٍّ واشراق ؟؟.

أليست نقاط تلاقٍ بعد افتراق ، وعودة بعد غياب لالتحاق الاجزاء « بالكل » ؟؟

أليس « المُثُل » في لغة افلاطون ، و « المطلق » في تعبير هيجل ، و « نور الانوار » في عرف الاشراقيين ، و « الحق » في اصلاح المتصوفة ، و«الحقيقة» و « العدل » و « الجمال » في مفهوم الانسان المعاصر كلها تدل على مسمى واحد هو « الكل » في حقيقتها ؟؟

(١) ماهان الابلي ، ومعروف الكرخي . والكرخي هو أبو محفوظ بن فيروز ناسك، متصوف ، شهير ، في بغداد من تلاميذه السري السقطي ، أستاذ الجنيد ، توفي ٨١٥ م وقبره في بغداد مزار للعامة .

تعريف التصوف

لكلمة « صوفي » معان كثيرة :

١ ــ أن تكون نسبة الى الصوف لباس العارفين ، الذين اتّخذوه دليلا على الزهد والتواضع ، وكبح جماح النفس ، وايلام الجسد بلبس ما خشن من الثياب .

٢ ــ أن تكون مشتقّة من معنى الصّفاء ولفظه ، ونسبة اليه .

٣ ــ أن تكون نسبة للغوث بن عامر المعروف بصوفة ، والذي عاش منقطعا لله في خدمة البيت الحرام .

٤ ــ أن تكون من كلمة « سوفيا » اليونانية ، ومعناها الحكمة [1] أو « سوفيتس » وتعني معلمي الحكمة [2] ، ومنها جاءت كلمة فيلسوف .

والعرب تطلق لفظ الحكمة على الفلسفة .

وما يمنع أن تكون كلمة « سوفيا » اليونانية ، قد جاءت من لفظة «صوف» العربية ، ثم رحلت الى ديار اليونان ، ومعابدها ، لان التصوف قديم في العرب، وهو أساس في المسيحية [3] .

لقد تعددت الآراء في هذه النسبة « صوفي » حتى تجاوزت العشرات ، يقول البستي ؟

تنازع الناس في الصوفي ، واختلفوا فيه ، وظنوه مشتقا من الصوف

ولست انحل هذا الاسم غير فتى صافى ، فصوفي،حتى لقب الصوفي

---

(١) البيروني المتوفي عام ٤٤٠ هـ والمستشرق فون هامر .

(٢) فلاسفة من الشرق والغرب لمصطفى غالب

(٣) الدكتور زكي مبارك التصوف الاسلامي ج١ .

فهو ينفي نسبةالقوم الى الصوف، ويعتبر ذلك ظنا، وبعض الظن اثم، ولكنها – في رأيه – مشتقة من الصفاء ، أو المصافاة .

والمعري يقول :

صوفية مارضوا للصوف نسبتهم حتى يقال لهم : من صوفة صوفوا

ولحسن رضوان من متصوفي القرن الثالث عشر أرجوزة يعرّف فيها التصوف ، ويصف مراتب القوم ، وسلوكهم ، نقطف منها موضع الغرض .

فبعضهم بالفقر عنه عبرا وبعضهم بوصف زهد فسرا
وبعضهم بالاخذ بالحقائق ويأسه مما لدى الخلائق
وقائل بحب الافتقار والفقر ، والاعطا مع الايسار
وبعضهم بقطع كل عائق عن ربنا من مطلق العلائق
وقيل : انه القيام بالادب لكل وقت في جميع ما طلب
من شكر نعمة عليه أسبغت أو توبة مما به نفس بغت
وقيل : ان يحيي الاله عبده به ، وأن يميت منه قصده
وقيل : ذكر باجتماع ، والعمل مع اتباع ، ثم وجد متصل

وسئل المرزبانيّ : من الصوفي ؟؟ فقال : من لبس الصوف على الصفاء(١)

وقال أبو عليّ الروزباريّ : التصوّف ، الاناخة بباب الحبيب ، وان طردت عنه(٢) .

وقال الجنيد : التصوف ، أن يميتك الحق عنك ، ويحييك به (٣) .

ويعرف الغزالي المتصوف في كتابه « احياء العلوم » قائلا : التصوف أمر باطن لا يطّلع عليه . والضابط الكلي أن كل من هو بصفة اذا نزل في

(١) تاريخ بغداد .
(٢) الرسالة القشيرية .
(٣) القشيرية .

« خانقاه » الصوفية ، ولم يكن نزوله فيها ، واختلاطه بهم منكرا عندهم فهو داخل في غمارهم .

والتفصيل أن تلاحظ فيه خمس صفات : الصلاح ، والفقر ، وزي الصوفية ، وأن لا يكون مشتغلا بحرفة ، وأن يكون مخالطا لهم في المساكنة .

وهذا التعريف — على طوله — يدور :

١ — حول العزلة والتواكل ، وتعطيل العمل المادي ، والكسب المشروع.

٢ — يعطينا شخصية لا أثر لها في العمل ، ولا الادب ، ولا الاخلاق .

٣ — شخصية كهذه تعيش على الهبات ، والتسوّل ، والصدقات .

ولكن ما المراد من قوله : انه أمر لا يطلع عليه .

بمثل هذه الشخصية الهزيلة المتواكلة ، الضائعة ، المعطلة لكل فعاليتها لعب التصوف أدواره التاريخية على مسرح حياة هذا الشرق ، فعطل الكثير من طاقاته ، وحال دون مشاركته واشتراكه في الظاهرات الاجتماعية المتفتحة !!

وقيل : التصوف جهد للاقتراب من الله .

وقيل هو سلوك معين يختلف من فرد الى اخر ، يرمي الى الاتحاد بالله اتحادا كليا .

وقيل : هو معرفة الله معرفة وجدانية ، لا حسية تنكشف معها الحجب بين المتصوف والله ، فيرى ما لا يراه الانسان العادي .

وقيل : هو تجرد نفس الانسان من كل علائق البدن ، ومؤثرات الحياة الدنيوية وصبوتها الى مصدرها ، أي النفس الكلية ، واتحادها بها اتحادا مطلقا .

وقيل : هو حالة « وجد » تحدث بنور يلقيه الله في القلب ، وعلى نحو

غـير متوقع ، فيجـد ـ من الوجـد ـ الله ، فلا يعود يشعر بمـا يحيط بـه ، وحتى بدنه ونفسه ، وانما بالله وحده[1] .

هذه مجموعة من تعاريف التصوف ، عرفها المتقدمون والمتأخرون مـن المتصوفة . أما نحن فنقول : ان التصوف خليق أن يطلق على كل نزعة وجدانية صافية صادقة مخلصة .

وبهذا المفهوم لا يقتصر التصوف على الانخطاف بالله ، والاتحاد بـه ، أو الزهد في الدنيا ، وملاذها ، وانما يشمل الحب العام ، والمثل العليـا في السياسة والدين والاخلاق ، وكل الاعمال الاخرى ، حين نوصلهـا بالروح والوجدان ، أو تكون نابعة عنهما ، أو منهما .

أليس في قول قيس بن الملوح العامري كل معنى التصوف حين يقول :

وأحبس عنك النفس ، والنفس صبة — بذكـراك ، والممشـى اليـك قريب
مخافـة أن يمشي الوشـاة بظنـة — وأحرسـكم أن يستـريب مـريب

وقول الآخر :

واللـه مـا طلعت شمس ، ولا غربت — الا وذكـراك مقـرون بأنفاسـي
ولا شـربت لذيـذ المـاء في ظمـا — الا رأيت خيـالا منـك في الكـاس
ولا جلست بندمـان احدثهـم — الا وكـان حديثـي عنـك جلاسـي

فماذا عسانا نقول بهذه الملازمة ؟؟

وقول العباس بن الاحنف :

اذا لم يكن للمرء بـد من الـردى — فاكرم أسباب الـردى ، سبب الحب
ولو أن حيـا كاتم الحب قلبـه — لمت ، ولم يعلـم بحبكـم قلبـي

وقوله :

---

(1) دراسات في الفلسفة اليونانية والعربية لانعام الجندي .

الم تر ان سائلة أتتني ... فقالت ، – وهي في خلق بوالي –
الا أصدق علي بحق فوز ... فقلت لها : خذي روحي ، ومالي

ومثل هذا كثير في أدب العرب ، تتجلى به التضحية والإيثار والتفاني ، وتنتظمه العاطفة الصادقة ، والاخلاص والمواجيد •

يقول العلامة الشيخ سليمان الاحمد :

لا يفخرن أخو التنسك بالعبادة والزهاده
أنا في اعتقادي كل فعل الواجبات من العباده
مثل الفقيه بدينه مستنبطا ، بذل اجتهاده
شهم يسود قبيلة أدى بها حق السياده
ومعلم الاولاد يكثر في رقيهم اعتداده
وكذاك راعي الضان يدأب مخلصا عنه ذياده
كل يوفى عند خالقه غدا أجر الاجاده

فاذا كان التصوف هو تنمية النزعات الوجدانية ، ونكران الذات ، وتحمل الالام في سبيل الحب – الحبيب – والحق ، والمثل الاعلى ، والهدف الاسمى ، فماذا نقول بالمصلحين الذين ضحوا بالجاه والمنصب ، والمال والنفس ، وتخلوا عن الراحة ، وتحملوا أقسى وأمر النكبات والمصائب في سبيل شعوبهم، والعمل على تحقيق الحرية وتوفير العدالة والمساواة والكرامة لهذه الشعوب؟؟

أليس العمل لاسعاد الآخرين ، والتضحية لاجل الوصول الى ذلك ، هو مثل أعلى ، وهدف أسمى ؟؟

أليس لهذا النوع من التصوف قيمة ذاتية ، وواقعية ، أكثر مما للتصوف التأملي ؟

ألم يحقق هذا النوع من التصوف « واقعا » كريما ، في حين لم يحقق النوع التأملي الا « توقعا » كريما ؟

ومتى كان « الواقع » الملموس ، « كالتوقع » المنتظر ؟؟

عوامل نشوء التصوف

هناك في أعماق التاريخ، في المجتمعات القديمة، شخصيتان اثنتان، تصطرعان في النفس البشرية ، وتظهران على مسرح السلوك الانساني ، وأحداث التاريخ بمظهرين مختلفين وهما : الشخصية الحيوانية ، والشخصية الانسانية •

ونجد الشخصية الحيوانية متقدمة على نظيرتها الانسانية ، لان الاولى أصل في الكائن الحي •

فمظاهر الصراع ، والقـوة ، والعنف ، والاطمـاع ، وحب السيطـرة ، والاستئثار ، والانانية وكل ما ينشأ ويتعلق بهذه المظاهر من السلوك البشري عبر التاريخ الى يومنا هذا فهو صادر عن الجانب الحيواني في الانسان •

أما الشخصية الانسانية فمظاهرها الاخلاق القائمة على تنسيق العلاقات التي تمتن الصلات بين المجموعة الانسانية ، وهذا التنسيق يظهر في القوانـين والانظمة الوضعية ، التي تحدد روابط الفرد والجماعة ، ونوع سلوكيتهم ، وفق أخلاق اجتماعية مهذبة ، مصقولة ، مرنة ، متطورة بحسب الحاجة والمصلحـة الاجتماعية العامة ، وتحت رعاية هذه الانظمة ووصايتها •

ولكن الشخصية الانسانية هذه انشطرت ــ عبر العصور ــ الى شطرين، وانفصلت الى شخصيتين : مادية وروحية •

فالمادية ارتبطت مباشرة بالشخصية الحيوانية من حيث نشاطها العمـلي المادي ، ولكنها اختلفت عنها ، لكونها تراض بقوة القوانين الوضعية ، وتخضع لنظام الاخلاق الاجتماعية •

أما الروحية فارتبطت مباشرة بالشخصية الانسانيـة ، وسـارت وفـق متطلباتهـا •

والتاريخ ينقل الينا صورا ، ويحمل لنا عبرا وعظات ، عن سيادة الشخصية الحيوانية على المجتمعات القديمة ، سيادة تشبه الاساطير ، لما فيها من تحكم وجبروت ، وتسلط وقهر ، وما أنزلته بتلك المجتمعات من عبودية واذلال وانسحاق .

واذا كان لا بد لكل فعل — وخاصة الافعال على مستوى الحدث الاجتماعي — من ردود أفعال تختلف قوة ، وأثرا ، وعمقا ، وسعة ، باختلاف هذه الافعال ذاتها . فان ما أنزلته الشخصية الحيوانية بالشخصية الانسانية من الاضعاف والانسحاق والقهر ، لابد له من ردود أفعال بعيدة وعميقة ، فتظهر النزعات الروحية العارمة الحادة كتصعيد لما يعتمل في ذاتها من الكبت والحرمان، وتعويض لما حرمته من السيطرة والسلطان .

ومن القهر الذي مارسه الاقوياء ، تولدت فكرة القوة القاهرة «الماورائية» عند الضعفاء ، لايجاد التوازن — ولو وهميا — .

واستطاع الضعفاء عبر مراحل التاريخ اللاحقة ، أن يقلبوا المفاهيم لمصلحتهم ، ويصوغوها قوانين أخلاقية ، ويحوطوها بهالة من القداسة ، فأصبحت المواساة والعطف ، واللين والرحمة ، ودفع الظلم والمساواة ، والعدالة والخير ، مُثُلاً مقدسة ، مطلوبة لذاتها .

وأصبح الظلم والتعدي والغدر ، والطمع ، والاذلال ، والسيطرة ، مقرونة بالنفوذ والاشمئزاز ... واللعنة .

لقد دعت اليهودية لتحقيق العدالة ، ووضعت القواعد والوصايا العشر ، لوجود طبقة عاملة مرهقة ، مستغلة .

اسمع يهوذا يقول .

« من أجل أنكم تدوسون المسكين ، وتأخذون منه هدية قمح ، بنيتم بيوتا من الحجارة لا تسكنوها ، وغرستم كروما لا تشربوا خمرها » .

« حين تبسطون أيديكم أستر عيني عنكم ، أيديكم ملأى دما » .

« كفوا عن الشر ، تعلموا فعل الخير ، اطلبوا الحق ، أنصفوا المظلوم ، أقضوا لليتيم ، حاموا عن الارملة » .

فهناك ــ كما تدل هذه الاقوال ــ مستبدون متسلطون ، يأخذون من الفقير هدية قمح ، ويبنون بيوتا من الحجارة ، ويغرسون كروما شهية الخمور، وأيديهم ملطخة بالدماء ــ دماء الشعب ــ يفعلون الشر ، ويظلمون ، ويأكلون أموال اليتامى والارامل .

وفي حزقيال :

« ويل لرعاة اسرائيل ، تأكلون الشحم ، وتلبسون الصوف ، وتذبحون السمين ، ولا ترعون الغنم » .

« المريض لم تقووه ، والمجروح لم تعصبوه ، والمكسور لم تجبروه ، والمطرود لم تستروه ، والضال لم تطلبوه ، بل بعنف وشدة تسلّطتم عليهم » .

« سأطلب الضال ، وأسترد المطرود ، وأجبر المكسور ، وأعصب الجريح ، وأبيد السمين ، والقوي ، وأرعاها بعدل » .

« أهو صغير عندكم أن ترعوا المرعى الجيد ، وبقية مراعيكم تدوسونها بأرجلكم ، وأن تشربوا من المياه العميقة ، والبقية تكدرونها بأقدامكم ، وغنمي ترعى من درس أقدامكم ، وتشرب من كدر أرجلكم»[1].

ففي هذا الخطاب مافيه من تصوير واقع الحياة آنذاك ، وما يعانيه الشعب ــ الغنم ــ من القادة والمحتكرين، والمستغلين آكلي الشحم ، ولابسي الصوف، وذابحي السمان .

---

(١) حزقيال ٣٤

وفيه ما فيه من التأنيب والتقريع ، والتعريض والوعيد .

وفيه ما فيه من التأسية والتأميل ، والوعد والبشارة بانصاف المظلومين ، ورفع الحيف عنهم ، وجبر كسورهم ، واحقاق العدالة لاجلهم ، وعصب جراحهم، وردّ طردائهم .

وجاءت المسيحيّة من التفاعل بين تيارين كبيرين :

الاول : هو امتزاج الافكار الاغريقية بالفلسفة الهندية ، والديانة اليهودية.

والثاني : هو الاستغلال التجاري الماديّ في بيت المقدس ، والاسكندرية، وانطاكية ، وآثينا ، وروما ، وظهرت الطبقات العاملة المُستغلّة المغلوبة ، المسخّرة ، والتي لا حيلة لها ، ولا أمل .

ومن هنا جاءت المسيحية كمبشّرة ومنقذة لهذه الطبقات المسحوقة ، وورّدت الآيات التالية :

« لا تفكّر بمعيشتك ! ماذا تأكل ، وماذا تشرب » !

« أهون على الجمل أن يدخل ثقب الابرة من أن يدخل غنيّ ملكوت السموات » .

« باركوا لاعنيكم ، أحسنوا الى مُبغضيكم ، تشبّهوا بطيور السماء » .

« طوبى للحزانى فانهم سيفرحون ، طوبى للجياع فانهم سيشبعون » .

وكلها آيات تُبارك الفقر والخضوع ، وتلعن الغنى والقوة ، وتتخذ مكانها في صف العبيد المهزومين المنكسرين .

وعندما كان الاسكندر المكدوني يسحق الشرق بقدميه ، ويطيح بملوكه، ويستعبد شعوبه ، ويستحلّ نساءه ، ظهرت الديانة التي تقول بالعدالة والاخاء، والحب والمساواة ، والتسامي والزهد ، وتبشر بالآخرة ، وملكوت السماء ، وانه للفقراء والتعساء والمعذّبين .

وهكذا ظهرت المثل والاخلاق والديانات كردّ فعل للآثار التي خلّفها المكدوني في فتوحاته واجتياحاته .

واذن فالضعف البشري هو العامل الاول من عوامل التصوّف والزهد .

فالتصوف ملجأ يلوذ به الضعيف ليواري ضعفه ، وعجزه ، ويرتاح في أفياء الروح بعد أن لفحته صحراء الحياة بهجيرها ، وساطته بسعيرها ، فيغترف من ملاذّ الامل والتأمل ، بعد أن فاتته ملاذّ الحسّ والواقع .

واذا كانت الحياة عند الاقوياء ذات مفهوم عملي صحيح ، ودار متَع ونعيم ، فانها عند الضعفاء دار غدر وخداع وفناء .

واذا كانت الحياة هي « واقع القويّ » فان ما وراء الحياة هو « توقع » الضعيف .

السيطرة والتفوق هما عند القويّ فضيلة ، وعند الضعيف جريمة ورذيلة.

يعتبر اللين عند القوي ضعفاً ، ويعتبره الضعيف حلماً .

وهكذا يصبح للكلمة الواحدة مفهومان متباينان ، وللحياة مقصدان متغايران ، ولمسيرة التاريخ طريقان لا يلتقيان .

وعلى هذا فالتصوف وكل النزعات الروحية نشأت فوق أرض الضعف ، وتحت ظلال الحق ، وكردّ فعل للقهر والحرمان ، وسيطرة الشخصية الحيوانية، ومظاهر القوة .

ولا نستطيع أن نقول : ان التصوف نشأ ـــ أول ما نشأ ـــ من معرفة الانسان لقيمته الذاتية ، مادةً وروحاً ، ولكنّنا نستطيع أن نقول ونؤكد : انه استحال ـــ فيما بعد ـــ تأميناً وحفظاً وعرفانا لقيمته المعنوية الروحية .

التصوف الاسلامي

في الحيــاة ــ كما اوضحنا ــ **اتجاهــان :**

الاول :

هو الاتجاه الواقعي ، أو ما نسميه الحياة المادية .

والثاني :

هو الاتجاه المعنوي ، أو الحياة الروحية ، وهو يسير باتجاه مضادّ للاول.

والتصوف الاسلامي هو الظاهرة الروحية ، أو مجموع المعاني السامية في النفس والوجدان ، والاثمار لرسالة النبي الروحية ، والوحي القرآني عن طريق الاستبطان .

فالمعراج الذي تعرّف به الرسول على الغيوب والأسرار الالهية هو نموذج سامٍ يحاول الصوفيون بلوغه .

فالتصوف الاسلامي اذن : هو اعتراض روحيّ على حصر الاسلام بالشريعة والنص .

ولقد توصّل التصوف الاسلامي الى « تقنية » روحية خلقت بتقدّمها ودرجاتها « ميتافيزيقا » كاملة ، دعيت باسم « العرفان » .

ويلاحظ المتتبع تشابهاً بين التصوف الاسلامي ، وبين التصوف الهندي « دنتاسارا » من حيث الاغراق الروحي ، والاستغراق التأملي ، والتطلّع الى المثل الاعلى « الله ، البرهما ، الجنة ، النرفانا » .

ويلاحظ أيضا نسبا قريبا بينه وبين التصوّف الفارسي[1] وقد دخل

---

(١) براون : في تاريخ الفرس الادبي .

التصوف الاسلامي شيء من فارسية قديمة في العصور العباسية لان عدد متصوفة الاسلام في ذلك الزمن من الفرس كان كثيرا جدا[1] .

وهناك تشابه وتلاقٍ مع الافلاطونية الحديثة : الحب والتسامي[2] .

ولكن بعض الدارسين من المسلمين يرون أن التصوف الاسلامي لم يأخذ من الفرس ، ولم يأت من الهند ، كما لم ينبع من اليونان ، وانما نبع من الكتاب والسنة .

فالتقشف الذي أظهره الرسول ، وكبار صحابته ، وفي طليعتهم علي بن أبي طالب ، وعبد الله بن عمر ويليهم الحسن البصري ، وعمر بن عبيد ، وسفيان الثوري ، ومعروف الكرخي ، ورابعة العدوية من النساء ليس الا تصوفا اسلاميا صرفا ، لا أثر للنزعات الخارجية فيه ، ثم تطور الى عقيدة راسخة في العبادة والتسامي ، والفناء في واجب الوجود كما هو الحال عند بشر الحافي ، والجنيد ، والشبلي ، والسري السقطي ، والبسطامي والسهروردي وابن أدهم وغيرهم .

ولكن هناك ألوان من الزهد ، وأشكال من التصوف ، وأنماط من سلوك القوم ، وطرقهم ، واتجاهاتهم ، وسبل عبادتهم واشاراتهم ، ولذلك يصعب — الا على المتعمق — أن يعين ما هو من منشأٍ اسلامي ، وما جاء نتيجةً للاحتكاك والتأثر بالشعوب غير الاسلامية ، أو التي بسط الاسلام سلطانه السياسي والفكري عليها .

---

(١) نذكر منهم على سبيل المثال : أحمد الغزالي وهو أخ لابي حامد الغزالي ، وداؤد الاصبهاني ، وروزبهان — امام العشاق وأفلاطون الثاني — والجنيد ، والشبلي ، والحلاج ،والبسطامي والسهروردي والضاعي والجامي ، والتبريزي، والهمذاني وغيرهم كثيرون .

(٢) نيكلسون في شرح « شمس تبريز » .

ونحن نرى أن التصوف الاسلامي يقسم الى قسمين رئيسيين ، أو الـى نوعين متمايزين ، وهما :

١ ــ التصوف العملي •

٢ ــ التصوف النظري الفلسفي •

★ ★ ★

١ ـ التصوف العملي

اشتط كثير من الباحثين في التصوف الاسلامي ، وأرجعوا أصول التصوف عند المسلمين الى أصول يونانية ، أو هندية ، أو فارسية ، وقالوا : انه لم ينبثق أصلا من جذور اسلامية •

وزعمهم هذا مردود وباطل ، لان التصوف بشكله العملي حقيقة من حقائق الاسلام الاصيلة ، أو بتعبير أصح هو روح الاسلام ، وحقيقته الكبرى ، يجمع الى السموّ الروحي الاشراق العقلي ، واستبطان الفضائل الى التخلق بمكارم الاخلاق •

ويمكن تعريف هذا التصوف بأنه مجموع المعاني العملية السلوكية ، أو « الاخلاق الاسلامية » مأخوذة من القرآن ــ كتاب المسلمين ــ وسيرة الرسول وأعماله ، وسلوك أصحابه من بعده ، وتابعيهم ، وتمتد هذه الفترة من بدء الدعوة الاسلامية حتى أواخر القرن الثاني الهجري ، وأوائل القرن الثالث ، حيث دخل التصوف « المتفلسف » على الاسلام •

يقول ماسينيون : ان التصوف الاسلامي نشأ من أصول اسلامية خالصة، مستمدة من القرآن ، وسنة الرسول ، وحياة أصحابه ذوي النزعات الزاهدة ، وليس بتأثيرات أجنبية كالافلاطونية الحديثة ، أو المذاهب الهندية •

ونحن نرى أن العلوم الاسلامية كانت عقيدة وشريعة وأخلاقا ، وكلها مستمدة من القرآن وسيرة نبي الاسلام •

وفي القرآن أساس ومنطلق للزهد والتقشف ، كما فيه مجال للفلسفة ، واطلاق الفكر ، وحضّ على تحرير العقل •

« أولم يتفكروا في خلق السموات والارض ، وخلق أنفسهم ليتبين لهم أنه الحق » • أليس التفكير في خلق السموات والارض ، وخلق الانسان هو جماع الفلسفة ، وتحديد اطارها العام ؟؟ •

أما حدّد الغرض والغاية والهدف من هذا التفكير ؟ وهو تبيان الحق للناس ، وما هو هدف الفلسفة ان لم يكن الحق وبيانه ؟؟

ونقول أيضا للذين يرون ، أو يرجعون الفلسفة الاسلامية ، والتصوف الاسلامي الى أصول أجنبية :

هل درس أبو ذر الغفاري الافلاطونية الحديثة ، واشتراكية افلاطون ؟؟

هل تتلمذ أهل الصفّة على افلاطون وسقراط وفيثاغورس وبوذا وزرادشت في الزهد والتقوى ؟؟

هل اطّلع علي بن أبي طالب ، ومعاذ بن جبل على نظريات اليونان ، واتخذاها أساسا يستمدان منه التشريع ؟؟

هل تعلّم واصل بن عطاء ، وعمرو بن عبيد علم الكلام من منطق أرسطو ، وكوّنا المذهب الكلامي العقلي في الاسلام ، وفي تلك العصور المتقدمة ، وقبل أن تترجم كتب اليونان وفلسفتها ، وتنقل حكمة الهند ، وحضارة الفرس ، ويعرفها العرب والمسلمون ؟؟

لقد حدد ابن خلدون المنهجية في التحليل قبل أن يحددها ديكارت ، وعين قواعد الاجتماع قبل أن يعيّنها مونتسكيو •

وحدد ابن رشد في « فصل المقال » العقلانية قبل أن يحددها سبينوزا •

ووصف الفارابي سيادة الفكر على العمل السياسي في مدينته الفاضلة ، مستشرفاً العالم من جمهورية افلاطون ، محددا صفات الحاكم الفكرية •

وحدد ابن تيمية سيادة المعرفة التجريبية ، عندما رفض منطق ارسطو الاستنتاجي •

ولكن : هناك شيء هام يستلفت النظر ، ويستوقف كل باحث ، وهو : ان الكثير من مؤرخي الغرب ، ومستشرقيه بصورة خاصة ـ الا نفرا منهم ـ يريدون ـ لاغراض سياسية، لم تعد خافية ـ أن يصوروا الفلسفة الاسلامية ، والتصوف الاسلامي عالّة على فلسفة اليونان ، وزهد الهند ، وانهما مستقيان من ينابيع أجنبية ، ومنبثقان من أصول غير اسلامية •

ولقد استقر هذا الرأي ـ لكثرة ما روّجوا له ـ في أذهان مؤرخي الفلسفة والتصوف الاسلاميين من المسلمين أنفسهم •

ولم يكتفوا بهذا ، بل زادوا عليه من النظريات ما يصلح ـ في زعمهم ـ أن يصبح منطلقا لهذه المزاعم ، فقسموا العالم الى جنسين : آري ، وسامي •

وقالوا : ان الجنس الآري يتمثّل ـ خير ما يتمثّل في أوربا ، وخاصة شمالها •

وان الجنس السامي يتمثّل في الشرق الاوسط ، وخاصة في الجنس العربي•

وتخيّلوا ، أو ابتكروا لكلّ جنس خصائص تميّزه عن غيره •

فالجنس الآري ـ في نظرهم ـ مبتدع ، مبتكر ، مخترع بطبيعته •

والجنس السّامي ، مقلّد ، تابع بفطرته •

واذن : ليس للشرق فلسفة متميزة في الماضي ، ولا الحاضر ، ولا تكون له في المستقبل ، لان الفلسفة ابتداع ، واختراع ، وتنسيق ، وهذا كله من خصائص الجنس الآري فقط ، وما يسمّى فلسفة اسلامية ، أو تصوّف اسلامي ، فهو تقليد ومحاكاة للفرس ، أو الهند ، أو اليونان •

فاذا قال الفيلسوف الاسلامي : النفس خالدة ، قالوا : أخذ هذا عن افلاطون •

واذا قال : النفس فانية ، قالوا : جاء بهذا عن أرسطو •

واذا قال : ان صفاء النفس ، وشفافيتها يؤديان الى اتصالها بالملأ الاعلى، قالوا : استورد هذا عن الافلاطونية الحديثة •

واذا أنكر هذا ، قالوا : تابع أرسطو •

ولقد تسربت هذه المزاعم ـ على ما فيها من ظلم وتجنٍّ وتشويه للحقائق، وافتئات على الحق ـ الى الدكتور عبد الرحمن بدوي ، فقال عن سلمان الفارسي الصحابي المعروف : « انه كان ايذانا بالدور الاعظم الذي سيقوم به جنسه ـ أي الفرس ـ في تكوين الحياة الروحية في الاسلام ، اذ الواقع أن تلك الحياة الروحية تكاد تدين بكل شيء فيها لهذا الجنس الآري المتعدد الجوانب ، الخصيب الملكات ، ومن هنا كانت النزعة الشيعية على يديه بالمعنى الذي حددناه ، لانه وحده من بين العناصر التي دخلت الاسلام هو القادر على ايجادها » •

ثم يتابع قائلا : « ولهذا كان طبيعيا أن تكون الشخصيات الاخرى من الفرس » ويريد بها الحلاج والسهروردي والتستري والغزالي والعطار والبسطامي وغيرهم [1] •

ولكن الى جانب هذا التجنّي والافتراء والعقوق لكل ما هو اسلامي المنشأ من فلسفة وتصوّف وآراء ، لانعدم منصفين ، يلتزمون جانب الحق ، ويخلصون للبحث العلمي المجرد عن النزعات السياسية ، والاهواء الشخصية، والعنصرية ، ونذكر من هؤلاء « غوته » الالماني ، و « كاردانوس » الفيلسوف الرياضي الايطالي الذي قال عن الكندي الفيلسوف العربي : انه واحد من الاثني عشر الممتازين في العالم •

---

(١) شخصيات قلقة في الاسلام ص هـ

والاستاذ فلنت FLINT الذي يقول عن ابن خلدون : ان افلاطون وأرسطو واوغسطين ليسوا نظراء لابن خلدون .

ومن هؤلاء المنصفين المتجردين كارليل ، وماسنيون وأضرابهما .

ونعود الآن الى التصوف العملي في الاسلام ، فنجد أنه يكاد ينحصر في ثلاثة أركان وهي :

١ — الزهد في الدنيـا .

٢ — مراقبة اللـه .

٣ — عدم الغفلة عن ذكره .

ويقول ابن خلدون : ان هذا « العلم » — أي التصوف — من العلـوم الشرعية الحادثة في الملّة ، وأصله ان طريق هؤلاء القوم — ويقصد بهم المتصوفة — هي طريق السلف الصالح .

فابن خلدون يدعو التصوف آنذاك « علما » وهذا تجوز منه ، ويلحقـه بالعلوم الشرعية الطارئة التي استنبطها علماء مسلمون ، وان الصوفيين يتابعون طريقة السلف .

ولكن ماهي طريقة السلف التي أشار اليها ابن خلدون ؟ .

انها العكوف على العبادة ، والانقطاع الى الله ، والاعراض عن الدنيا ، وشهواتها وزخارفها ، وزينتها وملاذها ، والانقطاع عن كل ما عليه الجمهور من لذة ومال ، ومتاع وجاه ، والانفراد في الخلوة للعبادة .

انها طريق الهداية والحق ، والسلوك الخلقي ، والتطبيق الواقعي ، لروح الشريعة ، وادابها ، والاقبال على الاخرة ، والصدوف عن العاجلة .

لم يكن لهذا النوع من التصوف نظرياته الخاصة ، وحتى لم يكن له تسمية

يعرف بها ، وتميزه عن غيره من أنواع العبادات ، والسلوك ، ولكن لما فشا في الناس حب الانغماس في الدنيا ، والتهالك على متعها ولذائذها ، والاستكثار من الاموال ، والمقتنيات ، اختص المقبلون على العبادة باسم الزهاد ، أو العباد ، أو المتصوفـة .

قلنا : ان العناصر العملية للتصوف الاسلامي نابعة من القرآن والسنة ، وسيرة الرسول والراشدين من أصحابه ، وليس غريبا عن الاسلام ، ولا مستحدثا فيه، ولا مستوردا كما قيل ، أما ما أعقب ذلك من تصوف فلسفي، فلم يكن معروفا عند المسلمين .

ففي القرآن :

« وما هذه الحياة الدنيا الا لهو ولعب ، وان الدار الاخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون » ،

« اعلموا أنما الحياة لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم ، وتكاثر في الاموال والاولاد ، كمثل غيث أعجب الكفار نباته ثم يهيج فتراه مصفرا ، ثم يكون حطاما، وفي الاخرة عذاب شديد ، ومغفرة من الله ورضوان ، وما الحياة الدنيا الا متاع الغرور » .

« سابقوا الى مغفرة من ربكم ، وجنة عرضها السموات والارض أعـدت للذين آمنوا بالله ورسله ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ، والله ذو الفضل العظيم»

وفي مخاطبته للرسول ، جاء : « ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ما عليك من حسابهم من شيء ، وما حسابك عليهم من شـيء ، فتطردهم فتكون من الظالمين » .

« واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي ، يريدون وجهه،

ولا تعدُ عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا ، ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه ، وكان أمره فُرُطا » •

روي عن أنس بن مالك : أن فاطمة جاءت الرسول بكسرة خبز فقال «ص»: ماهذا يا فاطمة ؟ قالت : قرص شعير خبزته ، فلم تطب نفسي حتى أتيتك بهذه الكسرة منه ، فقال : أما انه أول طعام يدخل فم أبيك منذ ثلاثة أيام •

ولم يكن زهد النبي وأصحابه عن قلة وارد واملاق ، فقد جاءتهم الدنيا بكنوز كسرى وغيره ، ولكنه كان تقللاً منها ، وتزهدا في متاعها وملاذها •

وكان «ص» يدعو ربه فيقول : اللهم اجعل رزق آل محمد قوتاً •

ومن الزهاد التابعين غير من تقدم ذكره : سعيد بن المسيب ، وسعيد بن جبير، وثابت البناني ، وأبو مسلم الخولاني ، وعروة بن الزبير ، والقاسم بن محمد ابن أبي بكر ، ومطرف بن عبد الله المزني ، ومورقا العجلي ، وصلة بن أشيم ، ويليهم في المرتبة حبيب العجمي ، والمحاسبي وغيرهم ممن كان التصوف عندهم عملا وتعبّداً ، وعلى رأس الجميع امام الزاهدين علي بن أبي طالب •

والزهد ، زهدان :

زهد الغنى ، وزهد الرضاء •

فزهد الغنى ، أن توجد الدنيا في يد امرىء ولكنه ينصرف عنها ، ولا يعلق قلبه بها ، فتشغله عن ربه ، وذكر لقائه وحسابه ، وهذا أرفع درجات الزهد وأنواعه، وعليه كان الرسول وتابعوه ، وتابعو تابعيه •

قالت سعدى بنت عوف المرية زوجة طلحة بن عبد الله الفياض (أحد العشرة المبشرين بالجنة) : دخل علي طلحة ذات يوم مكروبا مهموما مغموما ، كالح الوجه، مربد الاسارير ، فقلت : مابك ؟ أرابك مني شيء ؟ قال : معاذ الله لانت خير

حليلة ، فقلت : ولكن مابك ؟ قال : كثر مالي ، وكربني ، فقلت اقسمه ، فقال : نعم الرأي ، ثم قسمه بين الناس ، ولم يبق منه شيئا •

وسئل خازن طلحة ، كم كان ماله ؟ فقال : كان أربعمائة ألف درهم •

ومثل هذا كان زهد ابن أدهم •

وأما زهو الرضا ، فهو زهد من لم توجد الدنيا عنده ، ولكنه يصبر صادقا محتسبا ، لا يغيره الفقر ، كما لا يبطره الغنى ان وجد ، وهذا النوع من الزهد دون النوع الاول مرتبة ومكانة •

أما الركنان الاخران من التصوف العملي ، وهما : مراقبة الله ، وعدم الغفلة عن ذكره فسنأتي عليهما في غير مكان من هذا الكتاب •

★ ★ ★

٢ ـ التصوف النظري الفلسفي

قلنا : ان هذا النوع لم يعرف في القرنين الهجريين الاول والثاني اللذين ساد فيهما الزهد والتقشف والعبادة ، أو ما أطلقنا عليه اسم « التصوف العملي» ولكن لما بدأ عصر الترجمة والنقل في القرن الثالث ، وعرف العرب المسلمون فلسفة اليونان ، وحكمة الهند ، وحضارة فارس ، وانتشر منطق أرسطو ، وعلوم الطبيعة والفلك وغيرها ، وتفلسف المسلمون ، واعتمدوا العقل والجدل ، والقياس المنطقي ، والنقاش والمقارنة ، تسرب هذا كله الى صفوف المتصوفة، وخاصة ما كان يتعلق منه بمسائل التأويل والاجتهادات ، فقالوا بثنائية الشريعة ــ حقيقة وطريقة ــ والظاهر والباطن ، والرمز ، وغير ذلك .

أما التأويل واختلاف الاجتهادات فيضاف الى عنصرهما الفكري ، عنصرا ثانيا ، وهو العنصر السياسي ، فالفِرَق المتصارعة المتنازعة على السلطة والنفوذ، أوجدت مشاركة وارتباطا بين مذهبها السياسي ، واجتهادها الديني ، وانعكس هذا على آراء المتصوفة وتفسيراتهم ، وظهر واضحا فيها ، فكان الظاهر والباطن لانهما من مقتضيات التأويل ، أو هما أساس التأويل .

أما الرمز فيمكن القول انه نشأ من عامل واحد هو الخوف ، الخوف من مراقبة ذوي النفوذ من العلماء وأصحاب الحكم والسلطان ، فأفرغت الافكار السياسية والآراء المذهبية المشايعة لها في قالب من الالفاظ يكتنفه الغموض ، وتسربله التعمية ، وسيأتي توضيح ذلك عند حديثنا عن الرمز .

أما ثنائية الشريعة ، فأصل في الخلاف الديني والسياسي ليتميز كل فريق من الفريقين المتخاصمين سياسيا بأصول دينية وفقهية .

فهذه « الثنائية » قسمت المسلمين الى أصحاب نص « حرفيين » وأهل « تأويل » رمزيين . أو أهل ظاهر ، وأهل باطن .

ويقال : ان العناصر الشعوبية المغلوبة على أمرها تسللت الى الاسلام ، وحاولت ضربه من « الداخل » فأوجدت « التأويل » وما يتعلق به ، للانحراف بالاسلام عن منهجه الواضح ، والابتعاد به عن يسره وعفويته . لذلك نجد أكثر المتصوفة الفلاسفة من العناصر الاعجمية التي ظهرت على المسرح بعد القرن الثاني الهجري ، وكان لها نشاطها الفكري والمذهبي والسياسي .

عوامل ظهور التصوف الاسلامي :

سبق لنا أن ذكرنا أن العامل الاول للتصوف هو ضعف النفس وعجزها عن تحقيق ما تطمح اليه ، من رغبات .

وهذا العامل تجلى واضحا في التصوف الاسلامي المبكر على أثر تلك المحن والحوادث والكوارث التي تعاقبت على البيئة الاسلامية بعد مقتل الخليفة الثالث ، وتوالي الاحداث المريرة ، والفتن المتعاقبة ، كوقعة الجمل ، وحرب صفين ، فالنهروان ، فمقتل الخليفة الرابع ، فأيام عبد الله بن الزبير .

اذا أضفنا هذا الى ما أثر عن النبي وأصحابه من زهد في الدنيا ، وما جاء في القرآن من الحض على الاقلال من المتاع ، والاقبال على الاخرة أدركنا سبب انصراف عدد كبير من الناس ، صحابة وتابعين ، الى العبادة والتأمل والاستغراق، وانصرافهم عن السياسة تتيجة لردود أفعال تلك الاحداث ، وتلك الكوارث والشرور ، فكان كل ذلك مدعاة لشيوع ذلك اللون من الزهد والتقشف ، والذي أطلقنا عليه اسم « التصوف العملي » .

وهناك أناس نظروا الى ذلك العهد بمنظار اخر ، نظروا في معايير الثروات،

وتفاوتها بين فرد واخرين بما يتنافى مع العدالة والمساواة اللتين جاء بهما الاسلام، ويجب أن يشملا كل الطبقات ، وكان على رأس هؤلاء أبو ذر الغفاري ومشايعوه من المحرومين الذين ثاروا على الفوارق الطبقية ، ونددوا باكتناز الذهب والفضة، ودعوا الى « اشتراكية » تسودها العدالة الاجتماعية ، فمنهم من صعّد حرمانه بالثورة على الحاكمين ، ومنهم من استغرق في العبادة والتأمل الروحي ليعوض ــ تصوريا وذوقيا ــ عما فاته « واقعيا » .

★ ★ ★

العشق الالهي

التصوف نموذج لثقافة روحية معينة ، وبالاضافة الى هذا يفترض وجود فلسفة ما ، ومقصد الصوفي في حياته الصوفية — وهي مجموعة السلوك المفروضة — أن يحرر الروح من ربقة المادة ، ورغبات الجسد ، وملاذ الحياة ، ويسمو بها الى عالم طافح بالجمال واللذائذ الروحية المعنوية ، حيث تتصل بالله، سالكا لتحقيق ذلك طريق الرياضة الروحية والتأمل ، ذلك التأمل النظري — لا الفلسفي — وممارسة المواجد النفسية ، متدرجا في كل هذا حتى يبلغ « المقامات » المنشودة المعبر عنها بمقامات السالكين •

يصف ابن الطفيل تدريج المراتب للسالك حتى يصير سره مرآة مجلوة يحاذي بها شطر الحق ، وحينئذٍ تدرّ عليه اللذات العلى ، ثم يغيب عن نفسه، فيلحظ جناب القدس ، وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة • فطريق الارتباط خطوة خطوة يصل بالسالك الى التصفية فيصير سره — على حد تعبير ابن طفيل— مرآة مجلوّة يحاذي بها شطر الحق •

وليس هذا هو رأي متصوفة الاسلام فحسب ، وانما هو رأي جميع الاشراقيين من يونانيين ومسلمين كفيثاغورس وافلاطون وافلوطين والسهروردي والفارابي وابن سينا وابن الطفيل •

ويقول ابن سينا : ان طريق « الارتياض » تبلغ بالسالك حدا يلمح معه بوارق نور القدس ، ثم تتناوبه غواشٍ فيكاد يرى الحق في كل شيء ، وتبلغ به «الرياضة» مبلغا ينقلب وقته سكينة ، فيصير المخطوف مألوفا ، والوميض شهابا بيّنا ، وتحصل له مفارقة مستقرة كأنها صحبة مستمرة •

اذن يصل الصوفي في مدارج سلوكه الى الجمال المطلق « الله » ويغيب فيه، وهنا نجد الصلة بين عبادة الجمال عند اليونان ، وبين المتصوفة العرب •

لدى اليونان الاهات للجمال هن بنات « جوبتير » رب الارباب ، وعددهن تسع ، وكل واحدة منهن « موز » أي الهة الهام ، وهناك « فينوس » الهـة الجمال الكبرى ٠

وعند متصوفة العرب وشعرائهم نجد ملهمات ، أو ربات جمال ، أو عذارى الهام يكنى بهن عن « الجمال المطلق » المطلوب لذاته ، ويدعونهن « ربـات الخدور » والخدر في مصطلحاتهم يعني « الحجاب » والساتر ، صيانة لجمالهن الا عن الخاصة ، ومن أسمائهن : سعدى ، زينب ، الرباب ، ليلى ، نُعم ، هند، مي ، لبنى ، علوة ٠ ويُفرغ المتصوفون — والشعراء منهم خاصة — مواجيدهم وعواطفهم ، ولهفهم الروحي ، وشوقهم — والشوق يوسع الخيال — على هؤلاء الملهمات ٠

وقد تختلط أحيانا كثيرة المواجد الروحية بالمواجد الجسدية في أشعـار هؤلاء ، كما هي الحال عند ابن عربي ٠

ففي كتابه المعروف بـ « ترجمان الاشواق » يصف لنا في مقدمتـه تلك الفتاة الفارسية الاصبهانية نسبا ، المكية دارا واقامة ، وصفا ماديـا ، حسيـا جسديا ، محددا بالاسم ، والزمان ، والمكان ، والوقائع ، وصفا تتّقد فيـه العاطفة اتقادا ، وتتوهّج توهّجا ، ثم ينتهي الى القول : فكل اسم أذكره فعنها أكنّي ، وكل دارٍ أندبها فدارَها أعني ٠

ويتابع قائلا : ولم أزد بما نظمته في هذا الجزء عن الواردات الالهية ، والتنزّلات الروحانية ، والمناسبات العلوية ، جريا على طريقتنا المثلى ، لعلمها — رضي الله عنها — بما اليه أشير ٠

وانه ليصعب — حتى على المتعمّق المتتبّع — أن يميز بين ما كان من عواطفهم وأغراضهم روحيا ، وبين ما كان منها جسديا صرفا ٠

ولا بد لكل محب مشوق في التصوف من أن يتناول الله والانسان ، لان الهدف الاسمى من التصوف هو فناء الانسان في الله .

يقول فريد الدين العطار : الانسان من روح الله ، وصلته به أقرب من صلته بالعالم .

وعنده أنه يجب أن يجتمع الدين والعقل والعشق الالهي ، ليدرك الذوق كل الاسرار التي يبتغيها الطالب .

ومن المتصوفة من يقول : ان العشق الالهي ليس تحويلا للعشق الانساني، وانما هو استحالة في العاشق الانسان ذاته .

وبعضهم لا ينسب العشق لله حذرا من تشبيهه بالانسان ، واذا كان العاشق ــ الانسان ــ يتأمل نفسه في المعشوق ــ الله ــ فان المعشوق لا يمكنه في مقابل ذلك أن يتأمل نفسه وجماله الا في نظرة العاشق الذي يتأمله ، وبهذا قال أحمد الغزالي ، وفريد الدين العطار .

يقول أحمد الغزالي في كتابه « سوانح العشاق » (١) .

حيثما يوجد العشق حقيقة يصبح العاشق قوتا لمعشوقه ، لا المعشوق لعاشقه ، اذ يمكن أن يحتوي العاشق وجود المعشوق ، فالفراشة التي تعشق النار يكون وجودها في البعد عن الشعلة، فظل الشعلة يستضيفها ويدعوها ، والفراشة تطير بأجنحة همتها في جواء طلب الشعلة ، ولكن يجب أن يكون طيرانها محددا بالوصول الى الشعلة ، وحينما تصل اليها لا يكون لها وجود ، فليس للفراشة بعد الوصول أن تخطو نحو الشعلة لأن الشعلة تسري في ذات الفراشة،

(١) قال المستشرق هلموت رايتر : انه لمن الصعوبة بمكان ان تجد كتابا يبلغ فيه التحليل النفساني هذه الغزارة الموجودة في هذا الكتاب .

فليست الشعلة قوت الفراشة ، وانما الفراشة هي قوت الشعلة ، وهذا سر عظيم، ففي لحظة تصبح الفراشة معشوقة لذاتها ، لانها أصبحت الشعلة ، وهذا هو كمالها •

ولاصحاب العشق الالهي منطق طريف ، فأتباع الشرع — في رأيهم — عشاق جنات ونعيم ، وأما هم فعشاق رب الجنة والنعيم •

أما الغزالي فيرى أن طريقة الصوفية أفضل الطرق لانها تتم بعلم وعمل ، فهم يزيلون عقبات النفس ، ليخلوَ القلب الا من ذكر الله • وانها —أي طريقتهم— أطهر السبل وأنقاها ، أولها تطهير القلب ، واخرها الفناء في الله •

ويرى أن التصوف يقود الى المكاشفات ، فيشاهد الصوفي في يقظته الملائكة ، وأرواح العالم الاعلى ، ويترقّى من هذه الحال أي مشاهدة الصور والامثال ، الى درجات يضيق عنها النطق ، ولا يمكن التعبير عنها •

أما غلاة الصوفية القائلون بالحلول ، أو الاتحاد ، أو الوصول فهم— في رأيه — على خطأ •

التصوف والفلسفة

تصوف المسلمين يقوم على الالهامات الروحية المتأتية من الله ، ولا يعتدون بتأثير العقل ، وأثره في الاتجاه الوجودي للانسان ، لذلك نرى متصوفي الاسلام ــ الا قليلا منهم ــ يحاربون الفلسفة كما فعل الغزالي في « تهافت الفلاسفة » فقد اعتبر الفلسفة وسيلة لغواية العقول ، وارهاق النفوس ، وقال في مقدمة كتابه « المنقذ من الضلال » : ان الفلسفة عاجزة عن التجلي الالهي ، وان عملها محدود ضمن العقول ، ولا تستطيع أن تتعدى ذلك الى النفوس والارواح .

وتهكم الفيلسوف ابن رشد على الغزالي ، ونسب اليه الجهل المطلق في كتابه « تهافت التهافت » ولكنه ــ مع ذلك ــ لم يستطع أن يثبت أن للفلسفة قيما روحيــة .

وكان العطار ــ شيخ متصوفة فارس ــ يقول : الكفــر أحب الــي من الفلسفة ، ومثله كان الرازي ، وجلال الدين الرومي ، وما ذلك الا لانهم لم يجدوا في عقولهم صدى لارواحهم ، لان الفلسفة تكشف ــ بواسطة العقل ــ حقائق الكون مجردة ، وهم يريدونها مزدانة بألوان التأمل والجمال .

وابن النووي وجماعته ، حرموا تعلم المنطق لانه أداة الفلسفة ، وقالوا : من تمنطق ــ أي تعلم المنطق ــ تزندق ، ويرون أن من تعلمه ، ولو شــهرا ، لزمته الزندقة مدى الحياة « من تمنطق شهرا ، تزندق دهرا » .

وقال صاحب أرجوزة « السلم المنورق » في علم المنطق مشيرا الى هــذا التحريم .

وبعــــد : فالمنطــق للجنـــان نسبتـــه ، كالنحـــو للســـان
فيعصم الافكـــار من ذل الخطا وعن دقيق الوهم يكشف الغطا

فابن النواوي ، والصلاح حرما   وقال قوم ينبغي أن يعلمـــــا
والقولة المشهورة الصحيحـــه   جوازه لكامل القريحـــــه
ممارس السنـــة والكتـــاب   كي يهتدي فيه الــى الصواب

فهو يرى أن المنطق للعقل كالنحو للسان ، فكما أن علم النحــو يعصـم الالسنة من الخطأ اللفظي ، فالمنطق يعصم العقل من الخطأ الفكري ، ويكشف المستور من المعاني الدقيقة ، ويزيل عن الافهام ما علق بها من الاوهام ، فأي فضيلة لعلم من العلوم تعادل فضيلة عصمة الفكر من الاخطاء ، ولكنـه ـ مع كل هذا ـ يقول : العلماء مختلفون في جواز ، أو وجوب أو تحريم تعلّمه ، فبعضهم حرمه ، وبعضهم أجازه ، ويتخذ هو لنفسه ـ كعالم منطقي ـ رأيـا معتدلا ، فلا يرى وجوب تعلمه الا للانسان الكامل ، والانسان الكامل في رأيه هو الذي يمارس الشريعة ، ويطبق احكام الكتاب ، ليكون المنطق عونا له الى الهدايـة والصواب ، وعاصما من الخطأ ، ومزلة الفكر .

والمنطق هو علم التفكير الصحيح ، يبحث في القوانين والشروط الضرورية للوصول الى الحكم الصحيح ، ونصل ـ بواسطته ـ الى الاحكام الصحيحة، أو المقبولة ، باكتشاف العلل والاسباب بمقارنة الاحكام ببعضها ، ناظرين الى العلاقات ، مبتدئين « بالمقدمات » منتهين « بالنتائج » مارّين في هذه المرحلة بالالفاظ والقضايا والاقيسة .

واستخلاص الحقائق من غيرها يدعى « استنتاجا » .

ونصل الى النتيجة بأقرب الوسائل اذا سلكنا احدى الطريقتين :

١ ـ الاستقرائية ، أو « التحليل » وتبدأ من تحليل الكل الى أجزاء .

٢ ـ الاستنتاجية أو « التركيب » وتبدأ من تركيب الكل من أجزاء .

وهناك أشياء مهيأة مدركة لكل علم ، لا يبحث قيمتها ، وانما يستخدمها في أغراضه ، كالزمان والمكان ، والكم ، والكيف ، والعلة ، والمعلول ، والحركة، والقوة ، والهيولى ، والصورة ، ولكن ربما اختلفت بعض مدلولاتها من علم الى علم ، فالزمان والمكان الفلسفيين غير الزمان والمكان عند المتصوفة ، والحركة عند الفيلسوف يختلف مفهومها النسبي عما عند الفقيه والمتصوف .

فالحركة عند الفيلسوف تقتضي الزمان لا محالة ، فكل حركة ففي زمان .

واذن : فالزمان هو مقدار الحركة ، فان لم تكن الحركة فلا وجود للزمان ، واذا لم نحس بالحركة ، فلا نحس بالزمان .

★ ★ ★

وهذه الامثلة التي أوردناها تظهر لنا الصراع بين العلماء ومنهم المتصوفون وبين الفلسفة ، وموقف كل فريق من الاخر .

وهناك موقف بين المتصوفين وبين العلماء يفوق في حدته وعنفه موقف الفلاسفة منهم ، وموقفهم من الفلاسفة ، ومنه القول بثنائية الشريعة ، ومسألة التأويل والظاهر والباطن وسيأتي ايضاح كل ذلك في محله .

بين العلماء والمتصوفة

وهذا موقف لا يقل حدة وعنفا عن موقف الفلاسفة من التصوف ، أو المتصوفين من الفلسفة ، وهو موقف العلماء القائلين بالنص ، وحرفية الشريعة من المتصوفـة •

فالاسلام لا يقر « ثنائية » الشريعة ، ويراها أنها هي الحقيقة المطلقـة ، كما أنه لا يحارب الجسد ورغباته المشروعة ، ويعتبرها نعمة ، ويحارب الرهبنة، والله يعبد في المسجد والسوق ، وفي الكسب للعيال ، وبحسن معاشرة الزوجة، والحدب على الاولاد ، والبر بالاباء ، ويحض على العمل من تجارة وزراعة ، وكل أنواع الكسب المشروع في سبيل النفس ، والاسرة ، والمجتمع ، وهذا لاينطبق على التصوف الذي ينبع من معارضة الجسد للروح ، والروح لا تتكامل الا بالمجاهدة ، ومحاربة الجسد •

وكأن القول بثنائية الشريعة جاء نتيجة للقول بثنوية الجسم والروح ، وهذا قاعدة في التصوف •

فالقول بالثنائية أي النص ، والحقيقة الروحانية التي تكمن وراءها ، هما الاساس لحياة وعقيدة التصوف •

ويقول بعض المتصوفين بالثلاثية بدلا من الثنائية وهي :

١ ــ النص الظاهر •

٢ ــ السبيل الصوفي •

٣ ــ الحقيقة الروحانية •

أو : الشريعة ، والطريقة ، والحقيقة •

وهناك أزواج ثلاثة بين الفقهاء والمتصوفين •

الشريعة في مقابل الحقيقة .

والظاهر في مقابل الباطن .

والتنزيل في مقابل التأويل .

ومن الملاحظ أن التأويل الباطني عند الفرق الباطنية يتفق كل الاتفاق مع التأويل الصوفي . ولذلك كثر المتصوفون من الباطنيين ، وسهّل التأويل عليهم ذلك ، فأي الفريقين يعتبر سابقا ومعلما للاخر في الاسلام ؟؟

ومشكلة الظاهر والباطن ، وهي المعبر عنها بثنائية الشريعة ، نشأت عن احتمال تأويل بعض آيات القرآن ، وبعض المخاطبات ، كما في الحساب ، وعلى الصراط ، والميزان ومنكر ونكير ، مثل قوله :

وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا ، قالوا : أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء .

ومثل مناظرات أهل الجنة والنار :

ونادى أصحاب النار أصحاب الجنة ، أن أفيضوا علينا من الماء ، أو مما رزقكم الله ، قالوا : ان الله حرمهما على الكافرين .

وقوله :

ثم استوى، الى السماء وهي دخان فقال لها وللارض : ائتيا طوعا ، أو كرها، قالتا : أتينا طائعين .

وأمثال ذلك .

فهناك من قال : ان للسماء والارض حياة وعقلا وفهما للخطاب ، وان لهما خطابا بصوت وحروف ، وانهما تجيبان بحياة وعقل وفهم وخطاب بصوت وحروف : أتينا طائعين .

وهناك من خالف هؤلاء وقال : ان ذلك بلسان الذات والحال .

وفريق اخر منع التأويل ، وأغلق بابه ، مخافة اتساع الخرق ، وتعدد الاراء، وضياع الجمهور بين تيارات التأويلات المتعددة ، والاقوال المتباينة المختلفة .

وعلى مافي منع التأويل ، والاجتهاد من ضبط الجمهور ، وصيانة وحدته، فان المتصوفة رأوا فيه تضييقا على الفكر ، وحدا من حريته ، ووضعا للرأي ضمن حدود الحرفية ، وقيود النص ، ومفهومه الظاهر ، وقالوا : انه مخالفة صريحة للحرية الفكرية .

يقول ابن الفارض :

ولاتك ممـن طيشتـه دروسـه   بحيث استقلت عقله ، واستقرت

فثم وراء النقـل علـم يدق عـن   مدارك غـايات العقـول السليمة

ولكن سبق وقلنا : ان الاهواء والمذاهب والنزعات السياسية انعكست على كل هذه الخلافات الفكرية ، أو انعكست هي عليها .

وعلى هذا وانطلاقا من هذه الخلافات بدأ العلماء يسيرون في طـريق ، والصوفيون في طريق أخرى ، حتى بعدت بينهم الشقة ، وتعمق الخلاف ، وبلغ الذروة في الفتاوى التي أصدرها الفقهاء بتكفير بعض الصوفية ، واتهام بعضهم الاخر بالزندقة ، والخروج على الجماعة ، واستثاروا العامة والغوغاء ضدهم ، وأيقظوا غضب الحاكمين عليهم ، وانتهى الامر الى نهب أموال بعضهم كالعطار وقتل اخرين وصلبهم كالحلاج والهمذاني [1] والسهروردي .

---

(١) الهمذاني مات شهيدا في الليلةالسابعة من جمادى الاخرة عام٥٢٥هـ

بعض أقوال العلماء في المتصوفة

قلنا : ان الفقهاء شددوا النكير على المتصوفة وألحقوا بهم أشنع الاوصاف، وأصدروا بحقهم أقسى الفتاوى ، وأباحوا دماء بعضهم وأموالهم ، وأغروا بهم الغوغاء والرعاع ، ووضعوا الكتب والرسائل التي تصورهم وتكشف معايبهم.

ألف ابن الجوزي كتابا سماه « تلبيس ابليس » تعرض فيه للمتصوفة بالذم والتقريع ، وأنحى عليهم باللائمة ، ونسبهم الى الغرور والخداع ، وعاب عليهم قولهم : شريعة وحقيقة ، فقال :

« الشريعة ما وضعه الحق لمصالح الخلق ، وكل من رام الحقيقة من غير الشريعة فمغرور مخدوع » .

وقال فيهم :

« ان سمعوا حديثا ، قالوا : مساكين أخذوا علمهم ميتا عن ميت ، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لايموت، فان قال أحد : حدثني أبي عن جدي ، قال أحدهم: حدثني قلبي عن ربي » .

وقال فيهم أيضا :

كان الزهد في بواطن القلوب ، فصار في ظواهر الثياب ، كان الزهد خرقة فصار حرفة ، ويحك صوف قلبك لا جسمك ، وأصلح نيتك لا مرقعتك(١)

وكتب القشيري رسالته الموسومة باسمه سنة ٤٣٥ هـ عن المتصوفين ، ومما جاء فيهـا :

عدّوا قلة المبالاة بالدين ذريعة ، ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام ، ودانوا بترك الاحترام والاحتشام ، واستخفوا بالعبادات ، واستهانوا بالصوم

(١) المدهش ص ٤٣٥

والصلوات ، وركضوا في ميادين الغفلات ، وركنوا الى اتباع الشهوات ، وقلة المبالاة بتعاطي المحظورات ، والارتفاق بما يأخذونه من السوقة والنساء ، وأصحاب السلطان •

ويقال : ان رجلا حضر مجلس الجنيد ــ والجنيد شيخ متصوفي عصره ، ومرشد رابعة العدوية ــ فقال : ان أهل المعرفة بالله ــ يعني المتصوفة ــ يصلون الى ترك الحركات من باب التقرب الى الله ــ أي أنهم يجلسون طويلا جامدين بلا حركة من يد ، أو رجل ، أو لسان استغراقا في التأمل ــ فقال الجنيد : هؤلاء قوم أسقطوا الاعمال ، وعطلوا المفترضات ، والحركات التي يمارسها العابد في صلاته من قيام وقعود ، في ركوع وسجود ، وهذا عندي عظيم من العظائم ، والسارق أحسن حالا من اولئك •

وهناك فئة انتهى بهم الامر الى الانقطاع في الزوايا والتكايا ، يأكلون ويشربون ، ويمارسون ألوانا من الرياضة كالغناء والطرب ، والضرب بالالات الموسيقية ، والرقص ، والدوران على أنفسهم ، وكتابة التعاويذ والتمائم والرقي ، وقراءة الكف ، وضرب المندل ، والرمل ، وغير ذلك من الخرافات •

وهناك من اتخذوا من التصوف وسيلة للكسب المعاشي ، وسلوى ولجوءا الى الدعة والراحة ، وتعطيل الطاقة ، فخرجوا بالتصوف عن حقيقته النزاعة الى ما وراء الوجود المادي • وعادوا به الى قلب المادة ، والنزعة الحسية ، فالتصوف عندهم يرحض الخطايا والاثام ، وهو عمل يصرفهم عن العالم وشواغله •

وفريق رأى في التصوف مطهرا لغسل ذنوبه ، بعد أن أسرفوا على أنفسهم ، لكنهم رجائيون لم يقنطوا من رحمة الله لانه غفور رحيم ، ويعفو عن كثير ،

وهؤلاء عبروا في ثلاث مراحل : فقد انغمسوا في ملاذ الحس المادي ، ثم أدركتهم ندامة ، ثم تابوا ولجأوا الى الله أخيرا .

وقسم من الصوفية أرباب ظواهر ، وان ادعوا أنهم أهل قلوب .

وبعضهم أهل جهالة وغفلة ، وسلوكهم كان عاملا في انحطاط الامة (١) .

وقال البصري في المرائين من الصوفيين : أكنوا الكبر في قلوبهم ، وأظهروا التواضع في لباسهم (٢)

وذكر ابن حزم : أن هناك طائفة من الصوفية يقولون : من بلغ الغاية القصوى من الولاية سقطت عنه الشرائع كلها من صوم وصلاة وحج وزكاة ، وحلت له المحرمات كلها من الزنى والخمر وغير ذلك (٣) .

ويروى عن عفيف الدين التلمساني أنه كان لا يحرم شيئا حتى الكبائر من الحرمات ، فاذا أنكر أحد ذلك عليه قال له : أنت محجوب(٤) .

ومثل هذا ما روي عن سهل التستري عندما سأله رجل قائلا : من أصحب من الطوائف ؟؟ فأجابه : عليك بالصوفية فانهم لا يستنكرون شيئا ، ولكل فعل عندهم تأويل فهم يعذرونك على كل حال (٥) .

وهناك صوفيون عفويون .

وغيبيون تأمليون .

وشاطحون مجانين .

وبعضهم انتهى الى الاغراق والتقحم ، والامعان في الغيبية ، والتعمية على

---

(١) الدكتور زكي مبارك الاخلاق عندالغزالي .
(٢) تلبيس ابليس
(٣) الملل والنحل .
(٤) ابن تيمية بطل الاصلاح الديني
(٥) الفكر الشيعي ص ٦٤ ، واهل التصوف للكلاباذي ص ٩

الجماهير ، مما أدى الى غضب الجماهير ، واغضاب الحكام كالحلاج والعطار والجيلي .

قال الشافعي : لو أن رجلا تصوف أول النهار فلا يأتي العصر الا وهو أحمق (١)

وقال النضر بن شميل : قلت لبعض المتصوفة : أتبيع جبتك الصوف ؟؟ فقال : اذا باع الصياد شبكته فبأي شيء يصطاد ؟

وكان العز بن عبد السلام يطعن مرة على ابن عربي ، ويقول : هـــو زنديق ، فسأله أحدهم قائلا : أريد أن تريني « القطب » فأشار الى ابن عربي، فقال : أنت تطعن فيه ! فأجاب : أصون ظاهر الشرع ، ومعنى هذا ان ظاهــر الشرع ، لا يعترف للصوفية بوجود .

وقال أحد الصوفية لبعض المريدين : اذا كنت تريد الجنة فسر الى ابن مدين ، وان كنت تريد رب الجنة فتعال اليّ (٢) .

وهذا يعني أن بعضهم يؤمن بأن الشرع وادابه ، وسلوك هــذه الاداب يؤدي الى الجنة ، أما التصوف فيؤدي الى الله ، وهذه الفئة أكثر اعتدالا من غيرها ، فهي لا تهمل الشرع ، ولا تستخف به وتعتبره طريقا موصلا الى الجنة.

وروي عن ابن الكاتب أنه قال ــ وقد ذكر الروزباري عنده ــ هذا سيدنا لانه ذهب من علم الشريعة الى علم الحقيقة ، ونحن رجعنا من علم الحقيقة الى علم الشريعة (٣) .

وقيل لبعض المتصوفة : كم يجب من الزكاة في مأتي درهم ؟؟ فقال : أما عند العوام فخمسة دراهم ، وأما نحن فيجب علينا بذل الكل .

---

(١) تلبيس ابليس .
(٢) نفح الطيب ج١ ص٥٨٣ .
(٣) تاريخ بغداد ج١ ص٣١ .

ويقولون : أهل العلم على ضربين : عالم عامة ، وعالم خاصة ، فأما عالم العامة ، فهو المفتي بالحلال والحرام ، وهؤلاء هم أصحاب الاساطين[1] وأما عالم الخاصة فهو العالم بعلم التوحيد والمعرفة . وهؤلاء هم أهل الزوايا[2] .

وبعض القائلين بتقدم الحقيقة على الشريعة يستنتجون من ذلك بطلانها وانتساخها .

يقول ابن عربي : قال بعضهم : ــ وليس بعضهم هذا الا نفسه ــ « سقط القصر في الصلاة عن العارفين اذا سافروا » .

والمعروف أن السفر عند القوم هو الحياة من المهد الى اللحد .

ويقول : قال بعضهم : سفر الاجسام يضع شطر الصلاة ، وسفر الارواح يضع الصلاة[3] .

ورفض المحاسبي ميراث أبيه البالغ سبعين ألفا لان أباه كان قدريا ــ يقول بالقدر ــ وقال : صحت روايتنا عن رسول الله : لا يتوارث أهل ملتين شيئا[4] .

فهم يرون أنفسهم ملة ، ومخالفيهم ملة أخرى .

وأهل الظاهر يرون الشريعة قوانين محددة منظمة يسهل الرجوع اليها في الفصل بين الناس .

أما المتصوفة فيعتمدون على الخواطر ، ويستفتون القلوب ، وفي هذا مافيه من اضطراب في الاحكام ، واختلاف في الموازين ، وتفاوت في التقدير ، فقد يجهل هذا ، ما يعلمه ذاك[5] ولكن مع كل هذا تظل الشخصية الخلقية من الشواغل الاساسية في كتب المتصوفة .

---

(١) جمع أسطوانة : عمود المسجد .
(٢) قوت القلوب ج٢ ص١١
(٣) ابن عربي ــ رسائل ــ كتاب الاعلام ــ
(٤) الرسالة القشيرية ص ١٢
(٥) الدكتور زكي مبارك : التصوف الاسلامي ج٢ ص١٩

ونورد في خاتمة هذا الموضوع رأي أبي العلاء المعري في التصوف والمتصوفين •

قال :

نحن قطنية ، وصوفية ، أنتم — فقطني من التصوف قطني
جسدي خرقة تخاط الى المو — ت فيا خائط العوالم خطني

وقال :

تزيوا بالتصوف عن خداع — فهل زرتِ الرجال، أو احتميت؟؟
وقاموا في تواجدهم ، فداروا — كأنهم ثمال من كميتِ
وما رقصوا حذارا من إله — ولا يبغون الا ما « حميْت »
وجدت الناس ميتا مثل حي — بحسن الذكر ، أو حيا كميت

فهو يتهكم على القوم ، ويصمهم بالخداع والمكر ، وان مظاهرهم وطقوسهم ليست الا رياء وحيلة لنيل المآرب ، وبعض هذه المآرب ما « حميتِ » •

ان المعري ، وان عاش حياة بعض الصوفية عزلة وانقطاعا عن الناس ، وتعففا وتزهدا ، مما في أيديهم ، واستخفافا واستهانة بالحياة وملاذها ، واعراضا عما تذخر به من المفاتن ، والمتع ، فانه لا يشايعهم بانحرافاتهم ، واستسلامهم لاهواء نفوسهم •

والخلاف بينه وبينهم ناشيء عن اعتماده على العقل ، في حين يعتمدون هم على الروح ، وهو لا يؤمن الا بسلطان العقل •

ومهما قيل : فالتربية الصوفية يمكن أن تكون تربية اجتماعية ذات فائدة، اذا استطعنا أن نحول هذه النغمات الروحية الى تربية اخلاقية توجه الانسان، وتسمو بأخلاقه وعواطفه عن الاهواء والمطامع والاحقاد ، وتكون تجديدا

للنفوس والقلوب ، فيدرك الانسان في ظلالها ما فقده من الهدوء والطمأنينة ، وما فاته من الوداعة والمسالمة والمصافاة •

والمتتبع يستخلص من حياة « بعض » القوم وتراثهم الروحي والادبي صوفية « علمية » تقوم على أسس أخلاقية سليمة ودراسة فلسفية ودينية واخلاقية •

والاسئلة !

لماذا أسرف أهل الظاهر في التزمت حتى أغلقوا باب الاجتهاد •؟

لماذا قال الغزالي : الاشتغال بعلم الظاهر بطالة ؟

هل للفقهاء الحق في التحكم بمصائر النفوس ، واعتبارهم كل خروج على آرائهم زيفا وضلالا لانهم هم وحدهم أصحاب الشريعة ؟

هل للصوفية الحق باعتبارهم أفكارهم دستورا يجب فرضه على الناس لانهم هم وحدهم أصحاب الحقيقة ؟

أليس وجود أهل الظاهر ضرورياً لحماية الناس من الاستسلام للاوهام والاضاليل ؟؟

ووجود أهل الباطن ضرورياً لانهم يعطرون الشريعة بعبير الروح ، ويسكبون عليها أنداء الخيال ؟

أهل الظاهر حفظوا الشريعة وعلومها ، وأسسوها على قواعد فقهية •

وأهل الباطن صوروا الرسول وأصحابه بصور روحية رائعة حفظت القوة المعنوية للدين الحنيف •

وهل الرأي الصحيح :

ان المغالاة في الرأي ، وعدم الانفتاح ، وضيق الذهن عند بعضهم هو أساس الخلاف ؟؟

مامدى دخل السياسة في كل ذلك ؟؟؟

تصوف المكزون ، وزهده

بعد أن مر بنا هذا العديد العديد من ألوان الزهد والتصوف اللذين عرفتهما البيئة الاسلامية في مراحل تطورها العقائدي والفكري والسلوكي ، وبعد عن عرفنا منابع الثقافة والاخلاق ، ومصادر النزعات المتعددة في تلك البيئة، أصبح من السهل علينا أن نعرض زهد المكزون وتصوفه ، ونربط بين هذا الزهد وذاك التصوف ، وبين الينابيع التي استقيا منها ، والتي أعرض عنها ، أو زاوج بينها •

لقد رأينا أن التصوف الاسلامي نوعان :

« **تصوف عملي** » وهو ما استمد اصوله من القرآن والسنة ، وسيرة السلف طوال القرنين الهجريين الاول والثاني ، ويطلق عليه اسم « الزهد » وعلى أصحابه اسم العباد ، أو الزهاد •

و « **تصوف نظري فلسفي** » وهو ما جاء نتيجة تحاك الثقافة الاسلامية ، بالثقافات اليونانية ، والفارسية ، والهندية بعد اختلاط هذه الامم والعناصر ، ونقل مالديها من حضارة وثقافة ، وتفاعل ذلك مع البيئة العربية ، والثقافة الاسلامية •

وعرفنا أن الزهد زهدان : زهد الغنى ، وزهد الرضا ، وعرفنا كل نوع منهما في محله •

والآن ، وعلى ضوء كل ما تقدم من الدراسة المستفيضة يمكننا القول :

ان زهد المكزون هو زهد الغنى ، وان تصوفه هو التصوف الذي جمع بين التصوف العملي ، والتصوف النظري الفلسفي ، •

فالمكزون الزاهد هو أمير ، وابن أمير ، وغازٍ يقود الجيوش ، ويكرّ على

الاعداء ، ويحرز النصر ، ويغنم المعارك ، توفرت له كل أسباب الرفاهية ، ومصادر الثراء ، ورغادة العيش ، ومتارف الحياة ، ولكنه آثر الزهد والتقشف فترك الامارة ونبذ مباهج الحياة ، واتجه الى ربه ، مباهيا بالفقر ، معرضا عن الغنى •

يا راغبا بغنائه عن فقرنا　　بالزهد فيك ، الفقر قد أغنانا
لو ذقت طعم طعامنا وشرابنا　　ما عشت عمرك جائعا ظمآنا
ولو استقمت على سواء سبيلنا　　لم تمش في تيه العمى حيرانا
ولدرت بالدار التي درنا بها　　ولثمت فيها الحور والولدانا

ويرى أن أقصى الجهل أن يجتهد الانسان ويسعى ، ويكد ، ليحصل على الثروة ، ويكتنز المال ، ثم يتركهما لغيره من الوارثين ، وعليه أن لا يتجاوز في ذلك مقدار ما يمسك رمقه ، فان فعل غير ذلك انتهى الى شر حال :

نهاية الجهل اجتهاد الفتى　　في كسب ما ينفقه غيره
وشر حال المرء في نفسه　　أن يتعدى نفسه خيره

كما يقرر نظرية في الغنى لم تعرف لغيره ، فالغنى ــ في نظره ــ ان تستغني « عن الشيء » ، أما أن تغنى « به » فهذا هو الفقر الحقيقي ، لان حصولك على الاشياء يجلب لك تعبا وجهدا ، وليس من الزهد أن ترغب في ثناء الناس على زهدك •

غناك « عن » الشيء نفس الغنى　　وأما « به » فهو فقر اليه
وليس من الزهد في رتبة　　أخو «رغبة» في «ثناءٍ» عليه

وقوله :

١ ــ سعي الفتى لسوى كفاف　　العيش غاية جهله
اذ فيه يخسر ما يؤمل　　ربحه من أجله

والفقــــر لا يــــؤذي الفقـــــير أذى الغنـــي ببخلـــــــه
اذ ذا يعــــان وذا يـــــــرا   د بــه الرّدى من نجلـــــه

★ ★ ★

وكأن هذه المعاني مأخوذة من قول ابراهيم النظام (1) أحد كبار شيوخ المعتزلة ، وتلميذ أبي الهذيل العلاف ، وشيخ الجاحظ :

« ألا ترى ذا الغنى ما أدوم نصبه ، وأقل راحته ، وأخس – من ماله – حظه ، وأشد – من الايام – حذره ، واغرى الدهر بثلبه ونقصه ، ثم هو بين سلطان يرعاه ، وذوي حقوق يسبونه ، وأكفاء ينافسونه ، وولد يريد فراقه ، لقد بعث عليه الغنى من سلطانه العناء ، ومن أكفائه الحسد ، ومن أعدائه البغي ، ومن ذوي الحقوق الذم ، ومن الولد الملال .

وذو البلغة قنع فدام له السرور ، ورفض الدنيا فسلم من المحذور ، ورضي بالكفاف فتنكبته الحقوق (2) .

★ ★ ★

٢ – عرض الحياة أقل ما يسعى لــه   من جوهر العلياء بعض طلابــه
ومواسم اللذات في عمر الفتـــى   كالبرق أومض من خلال سحابه
لكنما يسعــى اللبيب لقوتــه   ولستر عورته ، وكشف حجابه

★ ★ ★

٣ – توهم الجاهل المغرور من سفهٍ   ان الفضيلة في الاثراء للرجــل

---

(1) هو ابراهيم بن سيار بن هانىء النظام البصري من الموالي تتلمذ على العلاف بالاعتزال ، وهو الذي أوجد الركنين الاساسيين اللذين قامت عليهما نهضة أوروبا وهما : الشك والتجربة فقد كان يعتبر الشك أساسا للبحث ، أما التجربة فقد استعملها كما يستعملها الطبيعي والكيماوي ، ومن أراد زيادة عنه فليراجع الحيوان للجاحظ .

(2) زهر الاداب ج٢ ص١٢٣ .

وظن أن لباس المرء منقصة | اذا غدا المرء عريانا من الحلل
وما درى لتعاميه ، وخيرته | بأن حلية أهل الفضل بالعطل

★★★

٤ ـ يكون ماذا لمن يموت ؟ | ثوب يوارى به ، وقوتُ
أيحذر المرءُ فوت أمرٍ | في قصده عمره يفوتُ
ماالحرّ في الدار غير عبدٍ | أغناه عن كده المقيتُ
لما انتفى همه بوهم | أتاه في محوه الثبوتُ

★★★

٥ ـ شرفي ، وعزي ، أنكم | دون الورى شرفي وعزي
واليكم فقري به | نلت الغنى عن كل كنز

وهكذا نجده يقلّل من شأن الغنى والمال والمقتنيات ، ويحض على التمسك بفضيلة الزهد ، والقناعة ، وترك الدنيا وزخرفها • مذكرا جامعي المال بعاقبة الغنى ، وكيف أنهم يجمعونه لوارثيهم ، ويضيعون أعمارهم في سبيل جمعه وكنزه ، وأعمارهم هي أثمن ما ينفقونه ، وبدلا من أن يضعوا المال ، ومتاع الحياة ، في خدمة أنفسهم ، اذابهم يضعون أنفسهم وأيام أعمارهم في خدمة المال والجاه والمتاع ، ناسين أن المرء يكفيه من حياته ودنياه قوت يومه ، وكل ما تجاوز «الكفاف» فهو جهل ، أو غاية الجهل •

ويعرّف المكزون الزهد ، ويضع حدوده وشروطه ، فنجده ينطبق انطباقا تاما على مقتضيات الشرع ونصوصه ، موافقا لما كان عليه السلف الصالح ، كما يخالف في كثير من وجوهه ما درج عليه بعض المتصوفة الذين خرجوا بالتصوف عن حد الاعتدال ، ففرطوا وأفرطوا •

ليس زهد الفتى بتحريم حل من نكاح ، ومطعم ، وشراب
وارتباط بالربط ، أو باعتزالٍ في جبالٍ ، ولا برقع ثياب
بل بقصد فيما أحل ، وزهد في حرام ، ورغبة في ثواب

ان الزهد فيما أحله الله لعباده من النكاح والطعام والشراب ليس من الزهد في شيء لانه مخالف لما أباحه الله لعباده ، « قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق » •

أما الانقطاع في الربط ، والتكايا ، والخانقاه ، والصوامع ، والبيع ، والاعتزال في الجبال ، والاستيحاش من الناس ، والتواري عنهم ، ورقع الثياب اظهارا للفقر والمسكنة ، والتواضع ، وما أشبه ذلك ، فليس من الزهد في شيء، لانه تعطيل للكسب والعمل ، منافٍ لما جاء به الكتاب ، وحض عليه الرسول، وقل : اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله ، « اعملوا فالعمل عبادة » ، « اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا ، واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا » •• اسعوا في مناكبها ، وكلوا من رزقه ، واليه النشور •

وان الزهد الحقيقي هو أن تمارس ما أحل الله لك بدون اسراف ، ولا تفريط ، وأن يكون الاعتدال رائدك وهدفك ، « ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ، ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا » •

« كلوا واشربوا ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين » •

أما قال رسول الله لاصحابه ، وقد سألوه عن رجل يصوم النهار ، ويقوم الليل ، ويؤدي الصلاة ، وهو منقطع لذلك فقال : من منكم يطعمه ويكسوه ، ويروح عليه ، قالوا : كلنا يفعل ذلك ، قال : كلكم خير منه •

والزهد كل الزهد فيما حرمه الله لا فيما أحله •

أحسن زهد المرء في رغبـــه عمـــا عليــه حــرم اللـــه
وأخــذه بالقصد فيما اقتنــى وتركـــــه ما ليس يعنـــاه

يقال : رغب عنه : أي عدل ومال ، بخلاف رغب فيه ، وبــه ، واليــه ، والقصد : الاعتدال . وكل ما حرمه الله انما هو لخير الانسان وسعادته ، ولحكمة اقتضاها عدله وعلمه وحكمته وارادته .

أما الامتناع عما أحله فهو الخروج عن وعلى حكمته ، وارادته وشرعته .

لم يحرم ما كان حــلا عــلى غير جهول ، بذا أتانـا الكتــاب
مثل ما يمنــع الطبيب مريضـا من لذيذ ، له الكريه الشــراب

هذا هو تصوف المكزون وزهده ، انه « **تصوف عملي** » قوامه الزهــد في المتاع والاعتدال في المباح ، وهذا ما كان عليه سلف الامة ، وجاء به الكتاب والسنــة .

مراقبة الله

كنا ذكرنا أن للتصوف العملي ثلاثة أركان : الزهد ، ومراقبة الله ، وعدم الغفلة عن ذكره •

ونورد الآن ما ورد في هذا الموضوع عند المكزون بعد أن أوردنا آراءه في الزهد •

ان المتصوفة يرون أن الله رقيب على أعمال عباده ، في حركاتهم وسكناتهم، وسرهم وعلانيتهم ، وكل خاطرة من خواطرهم ، وحدس في هواجسهم •

« ان الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء » •

« يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا ، وما عملت من سوء تود لو أن بينها وبينه أمدا بعيدا » •

« ألم يعلموا أن الله يعلم سرهم ونجواهم ، وأن الله علام الغيوب ؟ »

« ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد » •

« ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ، ولا خمسة الا هو سادسهم ـ ولا أدنى من ذلك ، ولا أكثر ، الا هو معهم ، أينما كانوا ، ثم ينبئهم يوم القيامة بما عملوا أحصاه الله ونسوه » •

ومقام المراقبة له شأن كبير عند أكابر الصوفية ، وهو ركن من أركان التصوف في الاسلام ، وهو أساس الايمان ، ومدخل الاخلاص الى قلوب العابدين ، وهو من أوسع المقامات يبدأ بالتوبة العامة من عامة المخالفات الشرعية وهذه **توبة العامة** •

اما **توبة الخاصة** فهي التبرؤ من الاغيار ، وكل ما يعوق النفس عن السير الى معارج التبتل ، ومنازل الانقطاع الى الخالق •

وهناك توبة خاصة الخاصة وهي عدم الالتفات الى ما كـان ، ومـا يكون ، خشية وتعبدا •

ومقام المراقبة مفتاح لجميع المقامات الصوفية ينطوي تحته مقام : الصبر ، والشـكر ، والشفقة ، والانس واليقين •

قال المكزون :

أراقبه خوفا وأرجو مع الحيـا وأشتاق أنسا فيه وهو يقينـي
وأشهده في غيبتـي بحضـوره بغير حجاب في عيون عيولـي

فقد جمع في البيت الاول خمسة مقامات وهم : الخوف والرجاء والحياء والانس واليقين ، وكذلك في البيت الثاني من البيتين التاليين :

أراقبه ، وهو الرقيب بخاطـري وفيَّ له مني عيون وأعـوان
وبين الرجا،والخوف،والانس والحيا بقلبي جنان من هواه ونيران

★ ★ ★

أراقبه في حالـة الخوف والرجـا وأصبح بين الحالتـين كما أمسي
اذا قبضتني دونه وحشة الحيـا دعاني اليه الشوق في وحشة الانس
وأصبح قلبـي مستقـر يقينـه لمشهده القدسي في كوني الحسي

★ ★ ★

أنسي بذكرك من ناسيك أوحشني وفيك عاينت فقدي عين وجدالي
يامن بقائي لنفسي في الفناء لـه أدم علي فنـاء فيك أبقـالي

هذا هو التصوف العملي في الاسلام الذي يقوم على المرتكـزات الثلاثـة : الزهد ، ومراقبة الله ، وعدم الغفلة عن ذكره • وقد اجتمع ــ كما رأينا ــ عند المكزون بكل شروطه •

التصوف النظري الفلسفي

عند المكزون

علمنا بعد الدراسة والتتبع والمقارنة ، ان المكزون من مدرسة « **التصوف العملي** » في الاسلام ، فهل اخذ **بالتصوف النظري المتفلسف** ، والى أي مدى ؟؟

ظهر التصوف النظري ، وتسربت الاراء الفلسفية الى أقوال المتصوفين بعد القرنين الهجريين الاول والثاني ، أي في أوائل القرن الثالث الهجري وما بعده، وذلك بفعل انتشار الاراء الفلسفية في البيئة والمجتمع الاسلامي ، وخاصة بعد توسع المسلمين المشتغلين بالمنطق في المسائل الفقهية ، واعمال العقل في الاصول والفروع المتبعة ، واخضاع المسلّمات الاولية الى القياس ، والجدل والمقارنة .

ومن هنا تشعبت الاراء ، وتكونت الفئات والجماعات نتيجة لهذاالتشعب والاختلاف ، فكانت الفرق ، وكانت المذاهب ، وكان للسياسة الدور الكبير في توسيع شقة الخلاف ، وترسيخه ، ووضع قواعده ، ووجدت العناصر مجالا لنشاطها ومتنفساً لنزعاتها .

يقول غوتيه : بحق يجب التفريق بين ثلاثة أنواع من المذاهب الصوفية في الاسلام وهي :

١ ـ **التصوف الديني المحض** الذي لا يخرج عن حدود السنة الاسلامية ، والذي يمثل اتجاه المتعبدين الى حياة التقشف والزهد والتأمل ، وهذا ليس سوى عبادة دينية محضة ، ولا يمكن اعتبارها مذهبا فلسفيا .

٢ ـ **التصوف الفارسي ، أو الهندي** ، الذي نراه عند بعض المتحمسين امثال الحلاج والبسطامي ، وابن الفارض ، والذي يتعارض قليلا وكثيرا مع الاسلام لانه ينتهي في الحقيقة الى مذهب « وحدة الوجود » .

٣ ـ **التصوف حسب مذهب الافلاطونية الحديثة** ، وهي ادراك ما بعد الطبيعة بطريقتين :

الاولى : البحث والنظر .

والثانية : الذوق بالمشاهدة ، أو الكشف .

★ ★ ★

ويتضح الطابع السياسي في المسائل العامة من تناقضهـا ، وعمـق هذا التناقض ، فهناك ، باطن وظاهر ، نص وتأويل ، شريعة وحقيقة ، مجبرة ومفوضة، مجسمة ، ومعطلة ، فكأن كل فئة من هذه الفرق ، وأصحاب هذه الآراء تود أن لا تلتقي مع الاخرين ، وتتعمد أن لا تتلاقى فكريا مع غيرها ، لانها تعتقد أنها تشكل طرفا في القضية ، وطرفا القضية هما السلب والايجاب .

لم يكن الامير حسن المكزون بعيدا عن المعسكرين المتصارعين على المستوى الفكري ، والمستوى السياسي ، فهو مسلم شيعي ، أمامي ، اثنا عشري ، يمتاز — قبل كل شيء — بما تمتاز به الشيعة الامامية في تاريخها السياسي ، ولكنه يقول بالتنزيل والتأويل :

وظفرت بالتنزيل والتأويل في الـ ـتـوراة والانجيـل والقـرآن

★ ★ ★

وانـي بتنزيل المحبـة عالـم وفي سر تأويل المحبـة راسـخ

ويقول بالظاهر والباطن :

★ ★ ★

في ظل ظاهـره ثـووا فمغـور في قصد باطنـه ، وآخر منجـد

لانني في حالـة الظاهـر والـ باطـن للمشهـد بالغيب مقـر

ولي علم فيـه ، وعلـم بباطـن لظاهره طود عـلى العقل شـامخ

★

فباطن قولي في المحبين ظـاهر ولكنـه عنـد البهـائم مبهـم

ويقول بوحدة الحقيقة والطريقة ، أو الشريعة ، والحقيقة

واصبحت طـريقتي حقيقــة   سارت بها فرق الجمع السير

وبهذا لا يمكن ضمه لاصحاب التنزيل لانه يقول بالتأويل ، ولا لاصحاب التأويل لانه يقول بالتنزيل ، ولا لاصحاب الظاهر لانه يقـول بالبـاطن ، ولا لاصحاب الشريعة لانه يقول بالحقيقة ، كما لا يمكن اعتباره من الفئة الثانيـة تأويلا ، وباطنا وحقيقة لانه يقول بقول معارضيها •

واذن فنحن أمام ظاهرة جديدة متميزة عن كل الظاهرات الفكرية والمذهبية التي عرفتها تلك الحقبة من التاريخ الاسلامي

اذا عرفنا هذا فاننا نكون قد اهتدينا الى الطريق التي توصلنا الى معرفة ذلك « **التناقض** » الذي نلمسه في بعض اقـوال المكـزون ، وتتضـح لنـا تلـك « **الازدواجية المتضادة** » التي يقول بها :

فبالوقت الذي نراه يقول بثنائية الشريعة نجده مرتبطا ارتباطا وثيقـــا بالكتاب والسنة ، منكرا أقوال من يقول : ان الحقيقة تبطل الشريعة :

أمي الشريعة ، والمقيم لهـا أبـي   وبنو بنيهـا كلهــم اخـواني
أأعق والدتي ، وأنــكر والــدي   والى عداي أفـر من أعـواني ؟؟
وأفر من أنسي الى وحش الفــلا   ان كنت ذاك فلست بالانسـان !!

أليس في هذا الاستفهام الانكاري : أأعق ، أنكر ، أفر ، ما يدل على مدى استنكاره لآراء القائلين بأن الحقيقة تبطل الشريعة ، أو تقوم مقامها ، وتنكبه عن طريقهم ، وشدة انحائه عليهم باللائمة ، وخاصة أصحاب « العزلة » منهم •• ان كنت ذاك فلست بالانسان •

ومدعي القــرب الــى ربــه   ومنه بالبعــد بــدا القــرب •
كمستنســن الــزور ، أو رافض الســنة مقــرون بــه الســب

وفي الحين الذي نراه فيه ينكر على « المؤولة » تنكرهم لظاهر الشرع نجده يخالف « الحرفيين » في فهم الشريعة والكتاب :

وبألطافها اليها دعتني ... وأرتني نزولها في سمائي
بكتاب فيه شفاء اكتئابي ... من وعيد القلى ، ووعد اللقاء
ناطق ، صامت ، مبين ، معمى ... كاشف ، ساتر ، قريب ، نـاء
ظاهر ، باطن ، أنيق ، عميق ... شاهد ، غائب ، عن الاغبياء
محكم ، ذي تشابه ، وائتلاف ... في اختلاف الآيات ، والاجزاء

فهذا « التعريف » للكتاب ، وهذه الاوصاف ، مبين ، معمى ، كاشف ساتر، ظاهر باطن ، تخالف أقوال « الحرفيين » وأصحاب « النص » ، وتتفق مع آراء « المؤولة » وأرباب البواطن •

ومن « الازدواجية المتضادة » التي سبقت الاشارة اليها قوله :

أنا في هواها مشهد ومغيب ... فاعجب لكوني واصف ومجرد[1]
ومنزه ، ومشبه ، وموحد ... ومعدد ، ومقرب ومبعّد
ومفوض والجبر غير مجاحدٍ ... عندي ، لان عيانه لا يجحد
ومكلف ومرفه ، ومبصّر ... ومبصَّر ، ومُقلِّد ومُقلَّد
متفلسف متصوف ، متسنّن ... متشيع ، ذو رغبة متزهد

فهذه « الثنائية » المتناقضة كيف يمكن تفسيرها ؟؟

للاجابة على هذا التساؤل نقول :

ان للمتصوفين المتفلسفين حيلا واستطاعة وقدرة على الجمع بين الاضداد، ولا يصعب عليهم التوفيق بين المعاني المتنافرة ، والتأليف بين الصور المختلفة ،

---

(1) رفع الاسم بعد مصدر فعل الكون ، وحقه النصب ، لان الياء هي الاسم لفعل الكون ، من باب اضافة المصدر الى اسمه .

١ ــ لان عدم تقيدهم بالنص الحرفي ، أو المعنى المباشر للكلمة يسهل عليهم ذلك، فهم ينقلون الكلمة من اطار المعنى اللغوي الى مدلولات تصورية عقلانية •

٢ ــ ان نظرتهـم العامـة للوجـود والموجودات ، ومحاولتهم التوحيد بـين أعيانها المتعددة ــ على ما بينها من اختلاف وتضاد ــ يساعدهم على المواءمة بين الافكار ، والصور المتضادة •

٣ ــ هـذا من جهـة ، ومن جهة أخـرى فان المذاهب السياسـية والفكريـة المختلفة تتلاقى في كثير من النقاط العامة ، أو الفرعية ، وتتباعد في كثير منها ، أصلية ، أو فرعية •

وهذا التلاقي والمتاركة ، والتقارب والتباعد لم يتأت كله من طبيعة هذه المذاهب ، وانما جاء من الاغراض والغايات الخاصة ، فكثيرا ما يدخل أنصار مذهب سياسي ، أو فكري عليه أقوالا وآراء ليست من طبيعته ، ولا من جوهره وقد تكون منافية للحقيقة والواقع •

اذا انطلقنا من هذه النظرة استطعنا أن نفهم تلك « الثنائية » التي تظهـر لنا متناقضة لاول وهلة عند المكزون ، ونجد المبرر المنطقي ، والو قعي لها •

فالمفوضة والمجبرة ، والفلاسفة والمتصوفون ، والمنزهة والمشبهة ، والموحدون والمعددون ، و••• الخ • كل فئة من هؤلاء لديها خليط من الحقائق والاساطير، ومزيج من الحق المجرد ، والنزعات الخاصة ، ولا يمكن لاية منها أن تدعي ــ الا تعصبا ــ أن آراءها ــ كل آرائها ــ معصومة من الخطأ ، بعيدة عـن التـأثر بالنزعات السياسية فيما تقول ، وتعمل ، وتعتقد •

اذا سلمنا بهذا ــ ويجب التسليم به بداهة ــ وعلمنا أن المكزون يشايع كل فئة من هذه الفئات ، ويتلاقى معهـا ، ولا يتأبـى عن ملابستهـا في ذلك « **الحق المشترك** » الذي يلتقون به ، ولا يختلفون فيه .

ولكنه عندما ينظر اليها من وجهة نظرها السياسية ، ويرى أنها ــ من هذه الناحية ــ تتجاوز « الحق المشترك » وتقطع هذه الوشيحة التي تشدها الىغيرها ، فانه يصب عليها غضبه ، ويعمل فيها نقدا وتجريحا ، ويصبح ممدوحه بالامس ، مهجوه اليوم ، وفي كلتا الحالتين يبقى رائده « **الحق** »

فاذا قال : انه مشهد ، مغيب ، واصف مجرد ، منزه مشبه ، موحد معدد ، مجبر مفوض ، متفلسف متصوف ، متسنن متشيع ،راغب زاهد، الى اخر هذه النقائض فانه يعني ذلك « **الحق المشترك** » بين الجميع .

واذا أنكر على بعضهم ، أو تحامل على الجميع فبقدر ابتعادهم عن هذه الحقيقة المشتركة بينهم ، وجنوحهم الى أهوائهم ونزعاتهم ،

★ ★ ★

حاول المعري أن يقف هذا الموقف من الآراء العامة في مجتمعه فعدد حسنات أقوام ، ولهج بسيئات اخرين ، ثم انقلب على من مدحهم بالامس فاشتغل بتعداد مساوئهم ، ونشر مثالبهم عملا بالمبدأ القائل « وبضدها تتميّز الاشياء » وماذلك الا لان لهؤلاء وأولئك سيئات وحسنات ، فهو صادق في امتداح الحسنات ، ومذمة السيئات .

هذا مع الفارق الكبير بين شطحات المعري واجترائه ، وضياعه أحيانا ، وبين التزام المكزون ، وصحة عقيدته ، وصفاء فكرته ، وبعد نظرته .

واعتقد أنني اهتديت الى أقرب الوسائل ، واسلم الطرق ، وأوضحها ، للوصول الى فهم ظاهرة « **جمع التضاد** » او « **الثنائية المناقضة** » في اتجاه المكزون الصوفي ــ الفلسفي .

انه يأخذ براي الفريقين المتنازعين احيانا لان هناك « **حقا مشتركا** » .

أو يعتزلهما لتنكبهما طريق هذا « الحق » .

أو يعتد يقول أحدهما ، وينبذ الآخر •

ينكر على هؤلاء أشياء ، ويشايعهم في غيرها •

ويعيب على اولئك أمورا ، ويمتدحهم في أمور •

وهو في كل ذلك يتوخى الرأي المحص ، والنظرة العلمية •

واليك هذا العرض لاركان الاسلام الخمسة ، وهذا المفهوم الصوفي لمعانيها ، ومقاصدها ، وغاياتها •

واسلم كاسلامي لها تسلم بها   في قصدها من العناء والكلل
وان عراك خبل في قصدها   فاتلُ أساميها يزل عنك الخبل
وعذْبها من غفلة عن أمرها   في سترها تعقب في الكشف الخجل
واعمل بمسنون الهوى في ملتي   وارفض فروض غيرها من الملل
واسلك سبيلي في هواها نحوها   ولا تمل دون الحمى الى الطلل
واتخذ القبلة شطر وجهها   فهي لاهل العشق من أرضى القبل
وقل اذا قمت على صلاتها :   حي على خير الصلاة ، والعمل
وجهت وجهي للتي جمالها   عن جهة الاوصاف بالتحديد جل
مستسلما ، مسلما لامرها   معتصما بحبلها من الزلل
واتل سناها راكعا وساجدا   عساك تحظى بقبول وتعل
ودم على فعل الصلاة تتصل   بمن اليها بالصلاة قد وصل
وصم لها بالصون للسر الذي   حملت منه عن جهول ما حمل
تحظ بسر الصون في سبيلها   وما عليه من معانيه اشتمل
وقنع النفس ، وكن مزكيا   الى مواليها بما عنك فضل
وزر حمى حل به جمالها   تستغن عن حث الثرى الى الجبل

ولا تزر معهد ربع قد خلا ... وزر حمى عنه سناها ما اتتقل
فذلك الحج الذي ان تلته ... تلت حجا لم تتله بالابل
واجهد على مرضاتها النفس ، وكن ... مجاهدا بالسيف فيها من عذل
وكن لما أشرعته في حبها ... متبعا ، مطرحا عنك الكسل
ترق الى الباطن من ظاهر ما ... اشرعته ، فعندها اصمت واعتزل
واقطع أخا الجهل ، وصل كل فتى ... شب على دين الغرام ، واكتهل

فهذا النمط من السلوك والعرفان يجمع بين التصوف العملي ، والتصوف النظري الفلسفي . بين الظاهر وبين الباطن ، بين الشريعة وبين الحقيقة ، بين التنزيل وبين التاويل .

وهذا «الجمع» بين لوني التصوف العملي والفلسفي حينا ، والتنكرلاحدهما حينا اخر ، واتخاذ الموقف المعتدل بينهما احيانا ، يجعلنا نقرر اننا امام **لون ثالث من التصوف .**

ان محاولة الجمع بين الفلسفة بنت العقل والبحث والنظر ، وبين الدين ابن العاطفة والالهام لهو المخرج الوحيد لكليهما — الفلسفة والدين — من نطاق المعاداة والتلاحي .

انه طريق جديدة لخلق « سلام » بينهما ، وايجاد جو ملائم يتفاعل فيه العقل والعاطفة فيتم بذلك للنفس التوازن والأستقرار ، والطمأنينة والسكينة ، ويبتعد الانسان بفكره وعقله ، وعواطفه ، عن تلك الهزات العنيفة التي يثيرها تنافرالعقل والعاطفة ، أو الفلسفة والدين .

ان المكزون ليستخلص الفلسفة بوسائلها المنطقية ، وبواسطة ملكاتهالعقلية، ثم يتناول هذا الذي حصل عليه تتيجة هذا الاستخلاص فيمحصه بالعقيدة حتى يبلغ به مرتبة عالية من الكمال واليقين .

وكل همه أن يجد الاساس العقلي للعقيدة ، والتوفيق بين الحقيقة والطريقة. ومع تطبيقه عمليا كل مقتضيات الشريعة ، فانه يوغـل ـ أحيانـا ـ في الاستبطان فيضفي على الشريعة روحية عميقة نتيجة لاشتغاله المتواصل بالتصوف، وتمكنه من أسراره .

ويمتاز بعمق الايمان الديني المنطلق من الاساس العقلي ، الذي يضم كل المعاني السامية في كل الاديان مما جعله قادرا على استنباط كل الدقائق الروحية في كل الاديـان .

كل حرف من « الكتاب » كتاب محكم ما لحكمه الدهـر نسخ
وبنشري مطويـه ، لنهـار الكشـــف من غيهب الغوايـة سلخ
ولارواح كل من راح مرتـــا حا اليه ، من واهب الروح نفخ

واذن :

فالتصوف العملي + التصوف النظري + العقيدة = تصوف المكزون .

والدين + العقـل + الفلسفـة = فلسفـة المكزون .

المصطلحات الصوفية

للصوفيين مصطلحات وتعابير هي في الواقع ، أو في الاعـم الاغلب تؤدي معاني نفسية ، أو وجدانية ، وروحية ، وأخلاقية ، واجتماعية ، ونورد هنا بعضا منها ، ليسهل على متتبع آثارهم ، ودارسي أدبهم ، فهم بعض معانيهم •

١ ــ المريـد : المتجرد عن ارادته ، أو الطالب •

٢ ــ المـراد : المجذوب عن ارادته مع تهيؤ الامور له ، فجاوز الرسوم والمقامات بغير مكابدة •

٣ ــ السالك : الذي مشى على المقامات بحاله لا بعلمه •

٤ ــ السفر : عبارة عن القلب اذا أخذ في التوجه الى الحق •

٥ ــ المسافر : هو الذي سافر بفكره في المعقولات والاعتبارات •

٦ ــ الطريق : عبارة عن مراسم الحق المشروعة التي لا رخصة فيها •

٧ ــ الوقت : عبارة عن حالك في زمان الحال ، لا تعلق له بالماضي ، ولا بالمستقبل •

٨ ــ الادب : ويريدون بـه أدب الشريعـة ، أي الوقوف عند رسومهـا ، وحينا أدب الخدمة ، وحينا أدب الحق •

٩ ــ المقام : عبارة عن استيفاء حقوق المراسم على التمام •

١٠ ــ الحال : وهو ما يرد على القلب من غير تعمد ، ولا اجتلاب ، أو تغير الاوصاف على البعد •

١١ ــ الانزعاج : وهو أثر المواعظ في قلب المؤمن ، وقد يطلق ويراد به التحرك للوجد والانس •

١٢ ـ القطب : وهو الغوث عبارة عن الواحد ، الذي هو موضع نظر الله من العالم في كل زمان .

١٣ ـ الاوتاد : عبارة عن أربعة رجال ، منازلهم على منازل اربعة أركان العالم ، شرق ، غرب ، شمال ، جنوب .

١٤ ـ الابدال : هم سبعة ، ومن سافر من القوم عن موضعه ، وترك جسدا على صورته حتى لا يعرف أحد أنه فقد ، وذلك هو البدل .

١٥ ـ النقباء : وهم الذين استخرجوا خبايا النفوس ، وعددهم ثلاثمائة .

١٦ ـ النجباء : وهم أربعون ، وهم المشغولون بحمل أثقال العالم .

١٧ ـ الامامان : وهما شخصان أحدهما عن يمين الغوث ، ونظره في الملكوت ، والثاني عن شماله ونظره في الملك ، وهو أعلى من صاحبه الذي يخلف الغوث .

١٨ ـ المكان : عبارة عن منازل في البساط ، لا تكون الا لاهل الكمال ، الذين تحققوا بالمقامات والاحوال وجازوهما ، أما المقال الذي فوق الجمال والجلال فلا صفة له ، ولا نعت .

١٩ ـ القبض : حال الخوف في الوقت ، أو وارد يرد على القلب ، يوجب الاشارة الى عتاب وتأديب ، وقيل : أخذ وارد القلب .

٢٠ ـ البسط : هو حال من يسع الاشياء ، ولا يسعه شيء ، وقيل : هو حال الرجاء . وقيل : وارد يوجب الاشارة الى رحمة وأنس .

٢١ ـ الهيبة : هي أثر مشاهدة الله في القلب ، وقد يكون عن الجمال الذي هو جمال الجلال .

٢٢ ـ الانس : أثر مشاهدة جمال الحضرة الالهية في القلب ، وهو جمال الجلال .

٢٣ ـ التواجد : استدعاء الوجد ، وقيل : اظهار حالة الوجد من غير وجد٠

٢٤ ـ الوجد : ما يصادف القلب من الاحوال المغنية له عن شهوده ٠

٢٥ ـ الوجود : وجدان الحق في الوجـد ٠

٢٦ ـ الجلال : من نعوت القهر من الحضرة الالهية ٠

٢٧ ـ الجمع : اشارة الى حق بلا خلق٠

٢٨ ـ جمع الجمع : الاستهلاك في الكلية في الله ٠

٢٩ ـ البقاء : رؤية العبد قيام الله في كل شيء ٠

٣٠ ـ الفناء : عدم رؤية العبد لفعله بقيام الله في ذلك ٠

٣١ ـ الغيبة : غيبة القلب عن علم ما يجري من أحوال الخلق ٠

٣٢ ـ الحضور : حضور القلب بالحق عند الغيبة عن الخلق ٠

٣٣ ـ الصحو : رجوع الى الاحساس بعد الغيبة بوارد قوي ٠

٣٤ ـ السكر : غيبة بوارد قوي ٠

٣٥ ـ الذوق : أول مبادىء التجليات الالهية ٠

٣٦ ـ الشرب : أوسط التجليات ٠

٣٧ ـ القرب : القيام بالطاعة ، وقد يطلق القرب على حقيقة قاب قوسين٠

٣٨ ـ المحو : رفع أوصاف المادة ، وقيل : ازالة العلة ٠

٣٩ ـ الاثبات : اقامة احكام العبادة ، وقيل : اثبات المواصلات ٠

٤٠ ـ البعد : الاقامة على المخالفة ، وقد يكون منك ، ويختلف باختلاف الاحـوال ٠

٤١ ـ الحقيقة : سلب آثار أوصافك عنك بأوصافه ٠

٤٢ ـ الخاطر : ما يرد القلب والضمير من الخطاب ربانيا ، أو ملكيا ، أو نفسيا ، أو شيطانيا ، من غير اقامة ، وقد يكون لكل وارد لايد لك فيه ٠

٤٣ ـ علم اليقين : ما أعطاه الدليل .

٤٤ ـ عين اليقين : ما أعطته المشاهدة .

٤٥ ـ حق اليقين : ما حصل من العلم بما أريد به ذلك المشهود .

٤٦ ـ الوارد : ما يرد على القلب من الخواطر المحمودة من غير تعمل ، ويطلق بازاء كل ما يرد على القلب .

٤٧ ـ المشاهد : ماتعطيه المشاهدة من الاثر في القلب ، لذلك هو الشاهد ، وهو على حقيقته ما يظهر للقلب من صورة المشهود .

٤٨ ـ الروح : يطلق بازاء الملقى على القلب من علم الغيب على وجهمخصوص

٤٩ ـ السر : يطلق فيقال : سر العلم بازاء حقيقة العالم به ، وسر الحال بازاء معرفة مراد فيه ، وسر الحقيقة ما تقع به الاشارة .

٥٠ ـ الوله : افراط الوجد .

٥١ ـ الوقفة : الحبس بين مقامين .

٥٢ ـ الفترة : خمود نار البداية المحرقة .

٥٣ ـ التجربة : إماطة السوى والكون عن القلب .

٥٤ ـ التفريد : وقوفك بالحق معك .

٥٥ ـ اللطيفة : كل اشارة دقيقة المعنى تلوح في الفهم ، لا تسعها العبارة ، وقد تطلق بازاء النفس الناطقة .

٥٦ ـ الرياضة : رياضة أدب وهو الخروج عن طبع النفس ، ورياضة طلب وهو صحة المراد له ، وبالجملة هي عبارة عن تهذيب الاخلاق النفسية .

٥٧ ـ المجاهدة : حمل النفس على المشاق البدنية ، ومخالفة الهوى على كل حال .

٥٨ ــ الذهاب : غيبة القلب عن حس كل محسوس بمشاهدة محبوبــه، كائنا المحبوب من كان ٠

٥٩ ــ الزاجر : واعظ الحق من قلب المؤمن ، وهو الداعي الى الله ٠

٦٠ ــ السحق : ذهاب تركيبك تحت القهر ٠

٦١ ــ المحق : فناؤك في عينه ٠

٦٢ ــ الستر : كل ما يسترك عما يفنيك ، وقيل : غطاء الكون ، وقد يكون الوقوف مع العادة ، وقد يكون الوقوف مع نتائج الاعمال ٠

٦٣ ــ التجلي : ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب ٠

٦٤ ــ التخلي : اختيار الخلوة والاعراض عن كل ما يشغل القلب ٠

٦٥ ــ المكاشفة : تطلق بازاء الامانة بالفهم ، وتطلق بازاء تحقيق زيادة الحال ، وتطلق بازاء تحقيق الاشارة ٠

٦٦ ــ المشاهدة : تطلق على رؤية الاشياء بدلائل التوحيد ، وتطلق بازاء رؤية الحق في الاشياء ، وتطلق بازاء حقيقة اليقين من غير شك ٠

٦٧ ــ المحادثة : خطاب الحق للعارفين من عالم الملك والشهادة كالنداء من الشجرة لموسى ٠

٦٨ ــ السامرة : خطاب الحق للعارفين من عالم الاسرار والغيوب ٠

٦٩ ــ اللوائح : هي ما يلوح من الاسرار الظاهرة من السمو من حال ، وعند ابن عربي : ما يلوح للبصر اذا لم يتقيد بالجارحة من الانوار الذاتية ، لا من جهة القلب ٠

٧٠ ــ الطوالع : أنوار التوحيد تطلع على قلوب أهل المعرفــة فتطمس سائر الانــوار ٠

٧١ ـ اللوامع : ما ثبت من أنوار التجلي وقتين ، وقريبا من ذلك •

٧٢ ـ البواده : ما يفجأ القلب من الغيب على سبيل الوهلة ، اما لموجب فرح ، أو لموجب ترح •

٧٣ ـ الرغبة : رغبة النفس في الثواب ، ورغبة القلب في الحقيقة ، ورغبة السر في الحق •

٧٤ ـ الرهبة : رهبة الظاهر في تحقيق الوعيد ، ورهبة الباطن لتقليب العلم، ورهبة لتحقيق أمر السبق •

٧٥ ـ الاصطلام : نوع وله يرد على القلب فيسكن تحت سلطانه •

٧٦ ـ الغربة : تطلق بازاء مفارقة الوطن في طلب المقصود ، وتقال الغربة في الاغتراب عن الحال من النفوذ فيه ، والغربة عن الحق غربة عن المعرفة من الدهشة •

٧٧ ـ الهمة : تطلق بازاء تجريد القلب للمنى ، وتطلق بازاء أول صدق المريد ، وتطلق بازاء جمع الهمم لصفاء الالهام •

٧٨ ـ الفتوح : فتوح العبادة في الظاهر ، وفتوح الحلاوة في الباطن ، وفتوح المكاشفة •

٧٩ ـ الوصل : ادراك الغائب •

٨٠ ـ الورقاء : النفس الكلية •

٨١ ـ الغراب : الجسم الكلي •

٨٢ ـ الشجرة : الانسان الكامل •

٨٣ ـ الدرة البيضاء : العقل الاول •

٨٤ ـ الزمردة : النفس الكلية •

٨٥ ــ الحرف : اللغة ، وهو ما يخاطبك به الحق من العبادات •

٨٦ ــ السكينة : ما تجده من الطمأنينة عند تنزل الغيب •

٨٧ ــ الصعق : الفناء عند التجلي الرباني •

٨٨ ــ المخدع : موضع ستر القطب عن الافراد الواصلين •

٨٩ ــ الحجاب : كل ما ستر مطلوبك عن عينك •

٩٠ ــ الاتحاد : تعبير الذاتين واحدة ، ولا يكون الا في العدد •

٩١ ــ الضياء : رؤية الاعيان بعين الحق •

٩٢ ــ العموم : ما يقع من الاشتراك في الصفات •

٩٣ ــ الخصوص : أحدية كل شيء •

٩٤ ــ الغيب : كل ما ستره الحق عنك منك ، لا منه •

٩٥ ــ العارف : من أشهده الرب نفسه فظهرت عليه الاحوال •

٩٦ ــ العالم : من أشهده الله ألوهيته وذاته ، ولم يظهر عليه حال •

٩٧ ــ الباطل : هو العدم •

٩٨ ــ الكون : كل أمر وجودي •

٩٩ ــ الرداء : الظهور بصفات الحق •

١٠٠ ــ الكمال : التنزيه عن الصفات وآثارها •

١٠١ ــ البرزخ : العالم المشهود بين عالم المعاني ، وعالم الاجسام •

١٠٢ ــ الملك : عالم الشهادة •

١٠٣ ــ الملكوت : عالم الغيب •

١٠٤ ــ المثل : هو الانسان ، وهي الصورة التي فطر عليها •

١٠٥ ــ العرش : مستوى الاسماء المقيدة •

١٠٦ ــ الكرسي : موضع الامر والنهي •

١٠٧ ــ العيد : ما يعود على القلب من التجليات باعادة الاعمال •

١٠٨ ــ الحد : الفصل بينك وبينــه •

١٠٩ ــ التصوف : الوقوف مع الاداب الشرعية ظاهرا ، وباطنا هي الخلق الالهية ، ويقال بازاء اتيان مكارم الاخلاق ، وتجنب سفاسفها [1] •

ولقد بلغت هذه المصطلحات عند ابن عربي مائة وثمان وتسعين مصطلحا •

وهناك اصطلاحات أخرى متعددة في تعريفات الجرجاني ، وكلها تمثـل المعقولات أكثر مما تمثل المحسوسات ، وتشكل قاموسا خاصا بالقوم لا يستطيع فهم عبارتهم من لم يكن ملما به •

(١) رسائل ابن عربي ، مصطلحات الصوفية ، والجرجاني في التعريفات .

مقامات الصوفية وأحوالهم

يسمي الصوفية مسيرهم في الحياة الروحية سفرا ، أو حجا ، ولهذه المسيرة مقامات ، ويسمونها ــ أحيانا ــ الاميال ، وهي :

التوبــة ، الورع ، الزهد ، الفقر ، الصبر ، التوكل ، الرضاء وهي ــ في عرفهم ــ مقامات الصالحين •

وللصالحين أحوال كما لهم مقامات ، وهي :

المراقبة ، والقرب ، والمحبة ، والخوف ، والرجاء ، والشوق ، والانس ، والطمأنينة ، والمشاهدة ، واليقين •

وأقصى حال يتوصل اليها السالك تسمى « جمع الجمع » ويتحول السالك فيها الى يد طيعة تسجل ما يملى عليها من وحي اللــه •

ويطلقون على أنفسهم أسماء وألقابا عرفوا بها مثل : العارفون ، الموحدون المحبون ، العاشقون ، الاتحاديون ، أهل المعرفة ، أهل العرفــان ، أصحــاب الحقيقة ، رجال الطريقة ، أهل العشق ، أصحاب الجريدة ، أصحاب المسكنة ، أهل الله ، أهل الاسرار ، أرباب الحب ، أصحاب الخِرق ، أرباب العكاكيز ، أصحاب الدهليز ، الدراويش ، أرباب المكاشفة ، أرباب المشاهدة ، أصحــاب التسامي ، أصحاب الخلوة ، أهل الجلوة •

ويطلقون على شيوخهم ألقابــا وأسماء مثل : القطب الرباني ، العــارف باللــه ، لسان الغيب ، سلطان العاشقين ، الشيخ الاكبر ، الغوث ، البير ، أو بير المشائخ ، وسيد الوقت ، وغير ذلك •

الرمز عند الصوفين

تفسير الكلمة يكون محدودا بحدين :

الاول :

مدلولها ومعناها الاستعمالي من حقيقة ومجاز وكناية ، فلا يمكن تفسير كلمة الا بحدود محتواها ومدلولها ، فاذا تعدينا هذا الحد أصبحت الكلمة «رمزا» وتتغير دلالتها الوضعية ، وتتحول الى الدلالة العقلية .

الثاني :

هو مستوى معرفة المتكلم ، وقصده من التكلم والكلام ، حيث لا يمكن أن نفسر كلام شخص بمعنى لا يعرفه ، أو بحقيقة لم يصل اليها .

وكلما ارتفع مستوى معرفة المتكلم ، وازداد علمه وثقافته ، ارتفعت معاني كلمه ، وكثرت مدلولات ألفاظه .

أما الكلام الالهي فلا يُحدّ تفسيره بالحد الثاني لان علم الله — كما يقولون — عين ذاته [1] ، ولا حد له . والقائلون بذلك هم المعتزلة والشيعة .

---

(1) كثر الخلاف ، وتعددت الاقوال حول الذات والفعل الالهيين

١ — فمن قائل : ان صفات الله الفعلية والفاعلية هي عين ذاته ، لئلا يكون هناك فصل بين الذات وافعالها ، ويرون أن افعاله قديمة بقدمه .

٢ — ويرد آخرون : ان الفعل متأخر عن الفاعل ، لانه وصف للموصوف ، والوصف لاحق .

٣ — ويرد آخرون : اذا كان الفعل متأخرا فيكون حادثا ، وبذلك يكون الخالق مكانا للحوادث .

٤ — ويرى قوم : انه اذا كانت الافعال قديمة فيكون هناك تعدد للقدماء .

٥ — ويرى غيرهم : أن الافعال لاحقة بالعقل الفعال الذي أبدعه الخالق

والفعل بمعناه التاريخي ، ان كان « مجازيّا » دل على المعتقدات •

وان كان « معنويّا أخلاقيا » دل على الاعمال •

وان كان « صوفيّاً » دلّ على الآمال •

و « المجازيّة » تصوير اصطناعي قليل ، أو كثير ، لعموميات ومجردات تمكن معرفتها ، والتعبير عنها بسبل أخرى •

أما « الرمز » فهو التعبير الوحيد الممكن للمرموز اليه ، أي للمعنى الذي يماثله ، فلا يمكن معرفة الرمز مرة واحدة نهائية أبدا •

ويقوم الادراك الرمزي بتحويل المعطيات المباشرة ـ الحسيّة واللّفظية ـ ويحيلها شفافة ، اذ بدون الشفافية المتحققة هذه يصير من المستحيل المرور من مستوىً الى مستوىً آخر ، وينعدم التأويل الرمزي لانعدام المعنى والمحل •

ويقال : ان كل دين أصله رمز ،•• رمز قابل الى ما لا نهاية له من أنواع التفسير ، وكلما تعددت التفسيرات لهذا الرمز كان شاهدا على حيويته ، وجدارته بالبقـــاء •

ـ وهو فعله ـ وفوض اليه خلق الموجودات جزءا وكلا ، فهو « محدث » عنـد فاعله « قديم » بالنسبة للموجودات .

٦ ـ ويقول غيرهم : اذا كان العقل الفعال هو « فعل » الذات فهل الفعل هذا قديم بقدم الذات ، أم لاحق وحادث ، بالنسبة للذات .

فان كان قديما بقدمها فقد أصبح هناك قديمان .

وان كان لاحقا وحادثا فقد أصبح الخالق مكانا للحوادث ، وكلا القولين محال

وان كان لا قديما ولا حادثا فقد بطل القول ، وفقد الاستدلال ، وبطلت الحجة

وان قلت : ان الذات والفعل شيء واحد فقد جزأت الذات الى ذات وفعل

وفي الجزء الثاني من هذا الكتاب سيأتي شرح كل ذلك موضحا وموسعا ، حيث نناقش كل الاقوال في هذا الموضوع ، ونقارن بينها .

أما النزعات التي تحاول أن تأسر نفسها بمعناها الاولي ، ومفهومها اللفظي المباشر ، فانها تشبه الازمة في الحياة الروحية لعدم حيويتها وتطورها .

يقول السيد المسيح : اني أذهب الى أبي وأبيكم ليبعث اليكم «البارقليط» الذي ينبئكم بالتأويل[1] .

وبعض الفلاسفة كان يتعمد الغموض والابهام .

قال هرقليطس عن نفسه : انه لا يفصح عن الفكر ، ولا يخفيه ، ولكنه يشير اليه .

وهذا ابن سينا يسمي بعض كتبه « الاشارات والتنبيهات » . كما نجده يبرر « ثنائية » الفيلسوف الفكرية بثنائية الانبياء فيقول ما مضمونه : أنى كان للنبي محمد ، وللنبي موسى مفاتحة العرب والعبرانيين بالحقيقة كما هي .

ويقول الغزالي : انه يصنف آراءه الى ثلاثة أصناف :

١ ـ رأي لكل سائل ومسترشد .

٢ ـ رأي لا يطلع عليه الا أهل النباهة والمخلصين ، والكاتمين للسر .

٣ ـ رأي لا يطلع عليه أحد ، ويحفظه في نفسه ، لا يعلمه الا الله .

وهذه الاقوال تبرّر وتجيز الثنائية الفكرية ، وتقرّر اخلاقية الفكر بوجهين : أحدهما للحق ، والثاني للمجاملة ، ومراعاة الظروف .

وبعض المتصوفة والاشراقيين لاذوا بالصمت ، والرموز والهجرة ، ومغادرة الاوطان عقليا ، فهم الغرباء كما يسميهم الفارابي ، وابن ماجة ، أو كما يسمون أنفسهم .

لقد نفضوا أيديهم من شئون المجتمع والحياة ، وانسحبوا بأفكارهم ،

---

(١) انجيل يوحنا ١٤ ـ ١٦ ـ ٢٦ .

وهاجروا بأرواحهم ، الى نعيم عوالم ما بعد الطبيعة ، وبقيت منهم بين الناس الجسوم ، وليس للجسوم آراء في شؤون المجتمع والحياة (١)

ولعل الشيعة كانت أكثر فرق الاسلام قدرة على تعميق « الرمز » وايجاد قيم روحية مؤولة عن نصوصه الظاهرة في توغل مطلق لمضمونه الباطن .

فالجانب الذي يغني المضمون الروحي – ويشيع الحياة الخصبة القوية يكون قادرا على اشباع النوازع الروحية .

وان رمزية ابن الفارض ، وابن عربي وباطنيتهما وتأويلهما قد سبقتها رمزية الشيعة وباطنيتها وتأويلها ، وقد وجد « الغنوص » الشيعي قبلهما (٢) .

يقول السهروردي : لا رد على رمز ، وذلك لتوقف الرد على فهم المراد ، ولكن المراد – وهو باطن الرمز – غير مفهوم ، والمفهوم – وهو ظاهره – غير مراد ، فالرد يكون على ظاهر أقاويلهم غير المرادة ، دون المقاصد المرادة ، فلهذا لا يتوجه الرد على الرمز(٣) .

والرمز يرافق كل معاني الصوفية ، فيتغزلون كما يتغزل الشعراء ، ولكنهم يرمزون بحبهم وعشقهم للذات الالهية .

ويرمزون بالخمرة والسكر للمعرفة والحب ، وبالصوم عن صون الاسرار، وبالحياة عن المسيرة ، أو الحج وعن أقطابهم بالابدال .

كما يرمزون « بالعين » عن الذات الالهية ، وبنقطة « الغين » عن الصفات، وبنفي نقطة الغين عن العين ، بنفي الصفات عن الذات .

يقول ابن الفارض :

---

(١) صالح مدني في مجلة الاداب .

(٢) الغنوص اسم أطلق على المذاهب المستورة والعقائد المرموزة الفارسية – الاسلامية وتقدمت الاشارة اليه .

(٣) حكمة الاشراق شرح قطب الدين الشيرازي ص ١٨

فلا أين بعد العين ، والسكر منه قــد افقت ، وعين الغين بالصحو اصحت
فنقطة غين الغين عــن صحــوي امحت ويقظـة عــين العــين محوي ألفت

ويرمزون بطور التجلي عن القلب ، وبجبل الطور عن الجسد ، فاذا تم التجلي للقلب تدكدك الجبل ، وتلاشى الجسد ، كما حصل لموسى :

قال : ربي أرني أنظر اليك ، قال : لن تراني ولكن انظر الى الجبل ، فان استقر مكانه ، فسوف تراني .. فلما تجلى ربّه للجبل جعله دكّاً ، وخرّ موسى صَعِقا ... الآية .

يقول الفارضي :

أنتــم فروضــي ونفــلي أنتــم حديثــي وشغلــي
يــا قبلتي في صـــلاتي اذا وقفت أصــــلي
جمالكـــم نصب عينـــي اليــه وجهت كلـــي
وسركم في ضمـــيري والقلب طـــور التجلــي
آنست في الحـــي نـــارا ليــلا ، فبشرت أهلـــي
قلت : امكثــوا ، فلعلــي أجـــد هــداي ، لعلّــي
دنــوت منهـــا ، فكــانت نــار المكلّــم قبلـــي
نُوديت منهـــا كفاحــا ردوا ليالــي وصـــلي
حتـــى اذا ما تدانــى الميقـــات في جمــع شملـــي
صارت جبــالي دكـــا من هيبــة المتجـــلي
ولاح ســـر خفـــي يدريـــه من كــان مثلـــي
وصرت موســى زمــاني مــذ صــار بعضي كلي
فالموت فيـــه حيـــاتي وفي حيــاتي قتلـــــي

ويقول أيضـا :

وفي صعق دك الحس خرت افاقـة لي النفس بعد التوبـة الموسويـة

وسبق أن أوردنا مجموعة من مصطلحاتهم وكلماتهم الرمزية التي تحمل معاني غير المعاني التي يعطيها معناها المباشر ، أو يعطيها المجاز ، أو الكناية ، أو الاستعارة ، ومن لم يقف على تلك المصطلحات والتعابير ودلالاتها عندهم • فانه يصعب عليه ـ لا بل يتعذر ـ وربما يستحيل أن يفهم عباراتهم ، أو أن يصل الى ايضاح اشاراتهم ، وكل من تتبع آثارهم ، وما تركوه من نظم ونثر يلاحظ ذلك التعقيد المتعمد في العبارة ، والرمزية في المعاني ،

قال حسن رضوان [1] يصف المتصوفة :

فانهـم أجـل مـن أن تفتقـر   أقوالهـم الـى قيـاس مشتهـر
أو اشتقاق ، فلهـم قـانـون   ساروا بـه ، وسـره مكنون
فلفظهـم أقفـاله لا تفتـح   الا بـذوق ، أو بكشـف يمنـح

فالتجربة الذوقية عند المتصوفة تضاد البحث النظري لان الاولى تقوم على التمثل الباطن لمضمون النصوص ، بينما تقوم الثانية على القياس والاستدلال•

يقول المكزون :

متى ينشق عن جسدي الضـريح   وينفخ فيّ من ذي الروح ، روح ؟
وأخرج نافضـا لتراب رأسـي   ترابيـا ، ويقدمنـي المسيـح؟
ورايـات الصليب لدي تسـري   وقد شهر السـلاح له السليح[2]
وانجيلي على صـدري ، وكفـي   بها كأسي ، وقديسـي سـطيح

---

(١) من متصوفي القرن الثالث عشر •

(٢) السليح احد عباد النصارى ، وقيل هو النبي محمد «ص» لانه دعا الى الجهاد، وحمل السيف في سبيل الدعوة •

وأحكم عقد زناري بعقد | لحل عقود أجرامي يبيح
وأسمع من سنا يوح نداء | الى أهل الهوى أوحاه يوح
وأقتحم الصراط بغير شك | الى نار لعارفها تلوح
وأسقى من حميم الظل ماء | به لمزاج أتراحي مزيج
وأقرن بالحديد الى قرين | عليه بالسفينة ناح نوح
وأفني في هواها خط جسمي | فان فناه من ترحي مريح
فرضوان الجنان بغير شك | على أبواب مالكها طريح

الى أن يقول :

ورح متدبرا قولي فلغزي الـ | معمى عند ذي حجر صريح
ونظم عقيدتي في سر ديني | على عين الجهول بها قروح

فان العجب يتولانا من هذا « المزيج » بين الدين الاسلامي والمسيحي ، ومن اقتحامه الصراط الى النار ، لا الى الجنة ، وكيف يرتاح مزاجه ، وتذهب أتراحه ، لشربه من حميم الظل — شراب أهل النار — وقرنه بالحديد الى ابن نوح الذي ناداه أبوه : يابنيّ اركب معنا ، ولا تكن مع الكافرين ، قال : سآوي الى جبل يعصمني من الماء ، قال : لا عاصم اليوم من أمر الله ، وحال بينهما الموج فكان من المغرَقين .

ولكنه يقول لنا : تدبروا أقوالي الملغزة المعمّاة ، الصريحة عند أهل العقول ، وهي قروح على أعين الجاهلين الذين يجهلون عقيدتي .

ويقول :

١ — قالوا : تحدث بالصريح من الحديث بغير رمز
فأجبتهم : هل عاقل يرمي الكنوز بغير حرز

فهو يرى أن الرمز بمثابة الحرز للكنز عند العاقل .

٢ ـ فهم شعري الذي أقرّب معنا ه على غير شاعر بي ، بعيـد

★★★

٣ ـ قالوا : أشر رمزا الى معنى الهوى ان لم تكن بصريحه متلفظا

قلت : اختباري فيه غادرني بـه مستودعا ، ولسره مستحفظا

★★★

٤ ـ قالوا : اكشف الحـال المغطـى فالمشـاهد فيـه خـبط

فأجبت مَـن عقـَل الجـوا ب، بأن ستر الحال شرط

★★★

٥ ـ صريح قولي المعمـى عـن كـل فهـم يـدق

★ ★ ★

ويقول ابن عربي في وصف المتصوفة :

وهم الساترون لهذه الاسرار في ألفاظ اصطلحوا عليها غبرة من الاجانب.

ومن الامثلة على التعقيد والغموض والتعمية قول الحلاج :

لا كنت ان كنت أدري كيف كنت ، ولا لا كنت اذ كنت أدري كيف لم أكن

ويجيب :

أي كنت من قبل أني كنت لامعَه فلا تكن معه ، بـل كن به تكـن

ويقول المكزون في الكتمان والستر :

ذكـر الفتـى آيـة نسيانـه وشوقـه عنـوان هجرانـه

وليس بالكـاتم سـر الهـوى من عرف الناس بكتمانـه

★★★

مازلت أنكر بعـد عرفان الهـوى عند الوشاة على الهوى عرفـاني

وأبين عن ولهي به ، ولها لهـم حتى كتمت الحب عن كتمانـي

ومن أقوال الحلاج المعماة :

هويـة لك في لا نيتـي أبـدا كلي على الكل تلبيس بوجهـين

بيني وبينك انّيّ يزاحمني فارفع بأنّيك انيي من البين
فأين ذاتك عني ، حيث كنت أرى فقد تبين ذاتي حين لا أين

وقول أحدهم :

ما يقول الفقيه أيده الله ولا زال عنده الاحسان
في فتى علّق الطلاق بشهر قبل ما بعد قبله رمضان

فالبيت الثاني ينشد على ثمانية أوجه بالتقديم والتأخير والتغيير مع استعمال اللفظ في الحقائق دون المجاز ، وصحة الوزن ، وكل تغيير منها يشتمل على مسألة من الفقه في « التعليق » الشرعي ، واللفظ اللغوي ، وتلك المسألة تشتمل على ٧٢٠ مسألة من المسائل الفقهية . والتعاليق اللغوية بشرط التزام المجاز في الالفاظ ، وطرح الحقائق ، وعدم ذكر الوزن[١] .

ومما شجع الصوفيين على استعمال « الرمز » ما جاء في القرآن مرموزا مثل : الم ، المر ، المص ، كهيعص ، حمعسق ، حم ، يس ، طس ، طسم ، طه . ن ، ق .

وما جاء في الحديث : « لكل آية من كتاب الله ظاهر ، وباطن ، وحد ، ومطّلع » .

« ان للقرآن ظهرا وبطنا ، ولبطنه سبعة أبطن ... الى سبعين بطنا » .

هذا في حين أننا نرى وجها آخر منافيا للرمز في القرآن ، وينص نصا صريحا على الوضوح والابانة كقوله :

الم تلك آيات الكتاب « المبين » .

كتاب فصّلت آياته قرآنا عربيا ، هدى ، و « بينات » من الهدى والفرقان،

---

(١) الغيث المنسجم من ص ١٠٥ — ١٠٨ .

ومن الادلة على الرمز والتعقيد تائية ابن الفارض المعروفة «بنظم السلوك» وأقوال الحلاج وأشعاره ، وما أثر عن أحمد الغزالي • والسهروردي ، وابن عربي ، وأشعار عبد الغني النابلسي •

وابن الفارض وان كان من أدق المتصوفين احساسا بالجمال ، فانه يهتم بالتعقيد ، ويستغرقه الشكل حتى يفوت عليه الانطلاق وراء الخيال •

والمكزون كما تقدم ورأينا ، يدلنا على أن الرمز ، والتعقيد ، والتعمية ، والاغراب والاغراق في المعاني انما هي لستر الاسرار ، وصونها عن الجهال ، وانها — على اغرابها — واضحة عند أهلها من كل « ذي حجر » ، وهم الذين صفت نفوسهم ، وأشرقت سرائرهم •

قال ابن الفارض :

ولو قيل : من تهوى ؟ وصرحت باسمها   لقيل : كنى : أو مسه طيف جنة

وأشرنا فيما سبق الى أن كثيرين من فلاسفة المسلمين أجمعوا على أن الفيلسوف لا يستطيع ضمان « تعايش سلمي » في البيئة الاسلامية الا عن طريق « ازدواجية » الفكر ، يفكر هو وأقرانه بوجه ، ويواجه البيئة التقليدية المحافظة المتزمتة بوجه آخر •

وسنرى ذلك واضحا عندما ندرس الفلسفة الاسلامية وتطورها ، وموقف علماء الشريعة منها •

ادب الصوفية

قد يتساءل متسائل : هل للصوفية أدب ، وأخيلة أدبية ؟؟

والجواب :

ان الادب كل الادب في ما أثر عنهم من شعر ، أو نثر ، وانه لمن التقصير أن تخلو الكتب والدراسات المقررة في المدارس على اختلاف درجاتها ومراحلها، من هذا اللون الادبي الذي يتميز بخصائص سامية في الفكر والهدف والاخلاق، ليسهم الى حد كبير في فهم النفس البشرية ، ونوازع الحب والوجدان ، ويساهم في بناء المجتمع على أساس من الروح والمحبة والمصافاة والايثار ، وتسامي الاخلاق .

ان لدينا مصادر غنية لعلم النفس في دنيا التصوف ، النفس في رغباتها المادية والروحية ، وطرق رياضتها ، وتنظيم مسيرتها ، واستخلاص جوهرها من أوضار المادة .

هذا العلم المتوفر لدينا لو أوليناه العناية ، أو بعض العناية لاغنانا عن استيراده من الغير .

انها أصول أنشأناها ، وكنا السابقين في ايجادها ، ولكننا أضعناها لجهل منا ، وذهبنا تتسول في الحياة العقلية على أبواب الناس ، ونستجديهم اليوم ما أعطيناهم بالامس .

نقول هذا لمن يزعم أو يتوهم أن علم النفس وجد حديثا ، ولم يعرف قبل العصور الاخيرة .

***

ويتميز أدب الصوفية بالخصائص التالية :

١ ــ انه يعلم الشجاعة الادبية ، هذه الشجاعة التي انفرد بها هؤلاء القوم على وجه ما • ولم تعرف عند غيرهم ، لانهم أخلصوا للفكر ، ولم يخضعوا لاية مغريات مادية ، ولم تكن لهم أطماع أخرى تصرفهم عن هذا الاخلاص •

وبهذه المناسبة يجدر بنا أن نذكر ، أو نفترض : أنه ربما كان لجرأة أحرار المتصوفين في الاسلام سبب وعلاقة في الثورة اللوثرية على الكنيسة المسيحيةفي تلك العصور •

فالبروتستانت رفضوا أن يكون بينهم وبين الله وسيطا كما رفض أحرار الصوفية في الاسلام هذه الوساطة بينهم وبين الاله •

واذا كان التصوف الاسلامي اعتراضا روحانيا على حصر الاسلام بالشريعة والنص ، فان اللوثرية هي اعتراض ورفض لحصر المسيحية بالكنيسة صاحبة الشريعة والنص •

٢ ــ ان أدب الصوفية وأشعارهم لم يكن للتكسب والمتاجرة ، أو الزلفى والتقرب من الولاة والحكام كغيرها من ألوان الادب في تلك العصور ، فلم يقف أدبهم على أبواب الملوك ، ولم تنشد أشعارهم بين أيديهم ، أو في قصورهم، ولم يلج هذا الادب أعتاب الولاة ، ولم يستدر عطف الامراء ، أو يستمطر عطاياهم ، وانه ان دخل قصور الملوك والولاة فانه يدخلها واعظا مقرّعا معرّضا منددا بما كانوا عليه من اللهو والعبث والمجون والغفلة •

٣ ــ ان أدبهم يخاطب الروح والعقل والوجدان ، ويعرض عن مخاطبة الجسد والحس والنزعات المادية الزائلة •

٤ ــ ان مناخ هذا الادب هو دنيا الروح وعالمها ، لا دنيا الجسد ومتارفها، ولذته هي لذة الذوق الروحي ، لا اللذائذ الحسية العابرة •

٥ ــ انه يعلمنا الكرامة والفضيلة ، والجدية ، والتسامي ، والاخلاق •

٦ ــ انه يميل الى المطلق واللامحدود ، ويمتاز بالنزعة الرومانطيقية •

٧ ــ انه أقرب الى التعبير « الايحائي » أكثر من كل فنون الشعر العربي، وأحفل بالعاطفة التي تظهر فيه فيضا تلقائيا •

٨ ــ انه يتخذ من الحب شرعة ، ومن القلب اماما وهاديا •

★ ★ ★

أما أسباب اهمال هذا الادب ، وعدم اهتمام الناس والدارسين به ، فيعود للاسباب التاليــة :

١ ــ الصعوبة البالغة في عباراته وتعابيره ، مما يجعل حفظه وروايتـــه متعذرين •

٢ ــ الغموض في اشاراته ، وبعد مقاصده الروحية والنفسية ، وقد قيل : ان اشارة القوم تستعصي على العبارة •

وقد يعود هذان السببان لامرين اثنين :

الاول : لمحاولتهم وحرصهم على كتمان اسرارهم ضنا بها ، وحفظا لها من أن يصل اليها الناس •

والثاني : هو خوفهم من الناس اذا ظهروا عليها ، ان تجرّ عليهم الويلات، كما حدث للحلاج ، والجيلي والهمذاني ، والسهروردي ، وغيرهم •

٣ ــ لمخالفة المتصوفة لظاهر الشريعة ، وقولهم بثنائيتها ــ ظاهر وباطن ــ وهذا يفسر قول الغزالي : التصوف أمر باطن لا يطّلع عليه •

٤ ــ نظرة الجماهير للمتصوفة من خلال أقوال العلماء : انهم مخالفون للشرع ، معطلون له •

٥ ــ تشنيع الفقهاء عليهم ، وملاحقة الحكام لهم •

٦ ــ اقبال الناس على الدنيا وشهواتها ، وما يتبع ذلك من عبث واستهتار، وعزوفهم عن الروح وعالمها •

٧ ــ ما يقتضيه التصوف من ضبط النفس ، ومحاربة الشهوات والملاذ ، وكنز المال ، وحشد المقتنيات ، •

٨ ــ ما يفرضه الصوفي على نفسه من الكبت والحرمان ، والمنهجية الصارمة ، والسلوك المقنّن ، والرياضة ، والقهر ، فتصبح أفكاره نتيجة لذلك قلقة مضطربة معقدة في كثير من الاحيان ، وينعكس هذا الاضطراب ، وهذا التعقيد على أقواله وعلاقاته وخاصة في المراحل الاولى من السلوك •

هذا ويكثر في أدب الصوفية ــ وأخص المتفلسفين منهم ــ تعابير الفلاسفة والحكماء ، ومصطلحات المناطقة كالعرض والجوهر ، والجنس ، والنوع ، والخصوص ، والعموم ، والعلة والمعلول ، والكم والكيف ، والاين والزمان والمكان ، والفعل والانفعال والبسيط والمركب والجزء والكل •

واذا علمنا أن القوم يبحثون أسرار النفس وحقائق الكون والوجود ــ الجانب الفلسفي في التصوف ــ ويطمحون الى ما وراء الوجود فلا نستغرب استخدامهم هذه الالفاظ ومدلولاتها العامة • وقد يدخلون على هذه المدلولات معاني جديدة تدور في فلك الروح ، وعالم التصوف •

★ ★ ★

هذا ، ولا يفوتنا أن نشير أن للصوفيين أدبا وأشعارا في منتهى الرقة ، وغاية الوضوح ، وأكثر ما يكون ذلك في الحب ، والاشواق ، واللهف الى الحبيب كقصيدة ابن الفارض الاتية :

١ ــ شربنا على ذكر الحبيب مدامة سكرنا بها من قبل أن يخلق الكرم
٢ ــ لها البدر كأس ، وهي شمس يديرها هلال، وكم يبدو ــ اذا مزجت ــ نجم
٣ ــ ولولا شذاها ما اهتديت لحانها ولولا سناها ما تصورها الوهم
٤ ــ ولم يبق منها الدهر غير حشاشة كأن خفاها في صدور النهى كتم
٥ ــ فان ذكرت في الحي أصبح أهله نشاوى ، ولا عار عليهم ، ولا اثم
٦ ــ ومن بين أحشاء الدنان تصاعدت ولم يبق منها في الحقيقة الا اسم
٧ ــ وان خطرت يوما على خاطر امرىء أقامت به الافراح ، وارتحل الهم
٨ ــ ولو نظر الندمان ختم انائها لاسكرهم من دونها ذلك الختم
٩ ــ ولو نضحوا منها ثرى قبر ميت لعادت اليه الروح ، وانتعش الجسم
١٠ ــ ولو طرحوا في فيىء حائط كرمها عليلا ، وقد أشفى لفارقه السقم
١١ ــ ولو قربوا من حانها مقعدا مشى وتنطق من ذكرى مذاقتها البكم
١٢ ــ ولو عبقت في الشرق أنفاس طيبها وفي الغرب مذكوم لعاد له الشم
١٣ ــ ولو خضبت من كأسها كف لامس لما ضل في ليل وفي كفه النجم
١٤ ــ ولو جليت سرا على أكمه غدا بصيرا ، ومن راووقها تسمع الصم
١٥ ــ ولو أن ركبا يمموا ترب أرضها وفي الركب ملسوع لما ضره السم
١٦ ــ ولو رسم الراقي حروف اسمها على جبين مصاب جن ، ابرأه الرسم
١٧ ــ وفوق لواء الجيش لو رقم اسمها لاسكر مَن تحت اللوا ذلك الرقم
١٨ ــ تهذب أخلاق الندامى ، فيهتدي بها لطريق العزم ، من لا له عزم
١٩ ــ ويكرم من لم يعرف الجود كفه ويحلم عند الغيظ من لا له حلم
٢٠ ــ ولو نال فدم القوم لثم فدامها لاكسبه معنى شمائلها اللثم
٢١ ــ يقولون لي : صفها، فانت بوصفها عليم ، أجل : عندي بأوصافها علم

٢٢ ـ صفاء ، ولا ماء ، ولطف ، ولا هوى ونور ، ولا نار ، وروح ، ولا جسم
٢٣ ـ تقدم كل الكائنات حديثها قديما ، ولا شكل هناك ، ولا رسم
٢٤ ـ وقامت بها الاشياء ثم لحكمة بها احتجبت عن كل من لا له فهم
٢٥ ـ وهامت بها روحي بحيث تمازجا اتحادا ، ولا جرم تخلله جرم
٢٦ ـ فخمر ، ولا كرم ، وآدم لي أب وكرم ، ولا خمر ، ولي أمها أم
٢٧ ـ ولطف الاواني ، في الحقيقة تابع للطف المعاني ، والمعاني بها تنمو
٢٨ ـ وقد وقع التفريق ، والكل واحد فأرواحنا خمر ، وأشباحنا كرم
٢٩ ـ ولا قبلها قبل ، ولا بعد بعدها وقبلية الابعاد فهي لها حتم
٣٠ ـ وعصر المدى ، من قبله كان عصرها وعهد أبينا بعدها ، ولها اليتم
٣١ ـ محاسن تهدي المادحين لوصفها فيحسن فيها منهم النثر والنظم
٣٢ ـ ويطرب من لم يدرها عند ذكرها كمشتاق نعم ، كلما ذكرت نعم
٣٣ ـ وقالوا : شربت الاثم؟ كلا وانما شربت التي في تركها عندي الاثم
٣٤ ـ هنيئا لاهل الدير كم سكروا بها وما شربوا منها ، ولكنهم هموا
٣٥ ـ وعندي منها نشوة ، قبل نشأتي معي أبدا تبقى ، وان بلي العظم
٣٦ ـ عليك بها صرفا ، وان شئت مزجها فعدلك عن ظلم الحبيب ، هو الظلم
٣٧ ـ فدونكها في الحان ، واستجلها به على نغم الالحان فهي بها غنم
٣٨ ـ فما سكنت والهم يوما بموضع كذلك لم يسكن مع النغم الغم
٣٩ ـ وفي سكرة منها ، ولو عمر ساعة ترى الدهر عبدا طائعا ، ولك الحكم
٤٠ ـ فلا عيش في الدنيا لمن عاش صاحيا ومن لم يمت سكرا بها فاته الحزم
٤١ ـ على نفسه فليبك من ضاع عمره وليس له فيها نصيب ، ولا سهم

* * *

فهذا السحر الحلال المتدفق ، وهذه الالفاظ المعبرة التي صيغت لباسا لهذه

المعاني الواضحة ، وهذا التقصي للمعاني ، وجمال عرضها وتناسقها ، ينتظم القصيدة كلها •

هناك ثمانية أبيات من الثاني والعشرين حتى الثلاثين تختلف من حيث الابانة والوضوح ، وسهولة المأخذ ، ويسر التناول ، لانها تصف الخمرة في هذه الابيات كذات للاله ، وتشير الى قدمها ، وحدوث الاشياء ، وقيامها بها ، وتلمح الى الاتحاد الصوفي ـ أنا وهو ـ أو « امحاء الانا » وما الى ذلك من مصطلحات القوم واشاراتهم البعيدة المنال •

وللسهروردي قصيدة رقيقة في مواجد القوم ، وأشواقهم منها :

أبـداً تحن اليكم الارواح ... ووصالكم ريحانها والراح
وقلوب أهل ودادكم تشتاقكم ... والى لذيذ لقائكم ترتاحُ
وارحمتا للعاشقين ، تكلّفوا ... سَتر المحبة ، والهوى فضّاح
بالسرّ ان باحوا تُباح دماؤهم ... وكذا دماء البائحين تُباح
ودعاهم داعي الحقائق دعوة ... فغدوا بها مستأنسين ، وراحوا
لا يطربون لغير ذكر حَبيبِهم ... أبداً ، فكل زمانهم أفراح
فتشبهوا ، ان لم تكونوا مثلهم ... ان التشبّه بالكرام فلاحُ

وللمكزون من قصيدة :

مذ أقفرت ممن أحب الاربُع ... درست معالمها الرياح الاربَع
وجفا الحيا أطلالها لما جفوا ... فجرت عليهم ـ لا عليها ـ الادمع
صاحوا: الرحيل، وودعوني فانثنى ... قلبي يودعني عشيّةَ ودّعوا
وسروا ، وجسمي بعد كعراصهم ... من ناظريّ ومن فؤادي بلقع
فاعجب لقلب بالقلى متقلقل ... أنى استقر به الجوى المستودع

ولأدمع تربو بوابلها الرّبى وبه غليل مفيضها لا ينقع
ولما أرى عن بعضه ضاق الفضا من لوعتي أنى حوته الاضلع
ولمن حدا يوم النوى بنياقهم أنى أصم السمع ، وهو المسمع
شالوا الجمال على الجمال، وبالنوى عن ناظري بعد السفور تبرقعوا
فحشاشتي من بعد طيب وصالهم بمُدى مدى هجرانهم تتقطّع !
بعداً لدارٍ كدرت بعد الصفا فيها النزيل بكل خطب يقرع
ما سرّ فيها قادم بقدومه الا وساء ذويه ، وهو مُودّع
والعيش فيك وان تطاول عمره كرجوع طرف ، أو كبرقٍ يلمع

وله :

سرت موهنا نحوي فأبدت مسرتي وحيت فأحيتني بحسن التحية
ومنت ، فمنت في مآبي الى الحمى فوادي بوصل الوصل بعد القطيعة
فان حملتني ناقتي نحو دارها وصلت ، والا مت في دار غربتي
عزيزة وصل عزّني الصبر دونها فقابلت عز الوصل منها بذلتي
ولو لم تر الاخلال مني بحقها لما منعتني الوصل ، وهي خليلتي
فأمسيت في نار الجفا بعد هجرها أردّد في نار الجوى بعد جنة
اذا أخرجتني من لظاها مطامعي أعاد بيأسي واردا نار خيفتي
وحزني على ما فات من زمني بها يقطر أجفاني بتصعيد عبرتي
ألمت ، فلمت بالاسى شعث الاسى فأخلق تجديد الاسى ثوب جدتي
وأهدت لعيني في المنام خيالها يعاتب جفني بالكرى بعد هجعة
وقالت: سلوت الحب، قلت: أعوذبالغرام من السلوان الا لسلوتي
فساء فؤادي بالتودع ساعة ورد سروري بالوعود الجميلة

ولولا اعتلاقي في الهوى بوعوها لما سلمت من لوعة البـين مهجتي

ومن قصيدة أخرى :

وقل : سلام الله في كل ضحى عليكم يا ساكني هذا المحل
لبيكم لبيكم من مغرم أذله البعد ، وغرته السبل
علله القلب بأن يصحبه من بعدكم حتى رحلتم فرحل
وحالت الوعساء بين قلبه وبينه ، وانقطعت منه الحيل
فما ارتوى من بعد غدرانكم فؤاده الصادي ، ولم يلق البلل
وقلما أبقى الضنا من جسمه وان تمادى هجركم يفني الاقل
يعلل القلب بآمال اللقا وليس تشفى بالتعاليل العلل
ساق به الى السياق قلبه وعاد عنه نادماً لما فعل
فكان في أفعاله كقاتل أصبح يبكي رحمة لمن قتل

★ ★ ★

وله :

ما زال يخفيني الغرام بحبكم حتى خفيت به عن الاوهام
وفنيت حتى لو تصورني الفنا لم يدر أين أنا ، وفيه مقامي

الخرقة

يطلق المتصوفة على شعارهم لفظ « الخرقة » وهي شعار يميزهم عن غيرهم من أرباب الطرق والشعارات ، وقد تكون « الخرقة » هي اللباس العام ، الخاص بهم وقد تكون خاصة بالرأس فحسب ، ويقال : أنه يشترط بها أن تكون بالية ممزقة دلالة على زهدهم بالدنيا وبعدهم عن المظاهر .

فالخرقة عند الصوفيين علامة الفقر الذي ينذر الصوفي نفسه له ، ويحصل المريد عليها بعد ثلاث سنوات لصحبته شيخه وهي نوعان :

خرقة الارادة يطلبها المريد عن علم بما توجبه عليه من الواجبات .

وخرقة التبرك يعطيها الشيخ لمن يدعوه الى التصوف [1] .

وورد في مقدمة رسالة أصوات أجنحة جبرائيل للسهروردي يحي بن حبش ابن أميرك المقتول :

« وماذا يقول ذووا الخرق الزرقاء » ؟ وهذا يعني أن لباسهم ، أو لباس الرأس كان أزرقا [2] .

ومهما كانت فهي علامة يتقلدها المريد من أستاذه ليتميز بها عن غيره ، ويحمل سمة القوم .

وروي أن الحلاج لما ورد بغداد تتلمذ على أبي القاسم الجنيد ، وألبسه « الخرقة » بيده .

والمكزون يذكر « الخرقة » ويكني بها عن الطريقة — طريقة القوم — من باب تسمية الكل باسم الجزء ، أو جعل آلة الشيء مكانه كما في المجاز المرسل،

---

(١) معجم المنجد .
(٢) يراجع اوتو برتسل (رد الغزالي على الاباحية) في هذا الموضوع .

أي الموجه من الحقيقة ، ويعدد السالكين العارفين الذين لبسوها قبله ، ويباهي بهـا .

وسـائل عن خرقتـي فانهـا — بكريـة راجعـة الـى عمـر
فيها بعثمان غدت ولايتـي — لحيـدر بريئـة مـن الهـذر
يا حسنها من خرقـة بلبسهـا — خرقت ثوب اللبس عني فانحسر
وأصبحت طريقتـي حقيقـة — سارت بهـا في فـرق الجمع السير
ما هان من «ماهان» فيها شيخـه — ومن بني بشار وافتـه البشـر
فيها غدا « معروف » معروفا وكم — فيها « السري » مطلق البـال، أسر
وأصبح « الجنيد » من جنودها — وشبلها « الشبليّ » بالنار اختبر

الى أن يقـول :

حيٌّ عـلى تصوف بمثلـه — فليطـل العجب لاربـاب القصـر
حيٌّ على مـورد عـين ، عذبت — ما دونها ريّ ، ولا عنهـا صـدر
فيها بتقليدي غدوت عارفـا — بمظهر المضمر مـن آي السـور

فخرقته التي كنى بها عن طريقته بأسلوب المجاز المرسل ، هذه الخرقـة رافقت الاسلام منذ فجره الاول ، ولبسها رجالاته المتقدمون ، وأصبحت طريقة وحقيقة ، اعتمدها ــ بعد السابقين ــ ماهان الابليّ ، وبشار الشعيري ، ومعروف الكرخي ، والسري بن المغلس السقطي ، وأبو القاسم الجنيـد ، وابن جحدر الشبلي وغيرهم ، حتى تقلدها من أستاذه المعروف بعبد السلام ، وعصبتـه المرتضين :

عصبة جردوا العزائـم في القصـد ، ونالوا التقديم في الاقـدام
حفظوا ذمة الهوى ، فحظوا بالعـز من عزة ، وحفظ الذمـام

فهم كعبتي اذا أنا صليت ، وحادي السرى اليهم امامي
وحماهم دار السلام ، وقد أضحى سبيلي اليه عبد السلام

ويقول في مدح أستاذه :

سيد ساد بالمعالي ، وادرا ك المعاني والفضل ، جل الانام
فبه فزت باليقين من العلم ، ونلت الايمان في اسلامي
فعليه صلاة من بهداه فك نفسي من ضلة الانعام

فهذه « الخرقة » هي المورد العذب ، وانه بتقلّدها ، أو بتقليده لاهلها ، واتباعه منهجهم ، وسلوكه طريقتهم غدا عارفا باظهار ما تضمره الآيات والسور من المعاني والاسرار •

ولكن ••• من هو عبد السلام هذا الذي ساد جل الانام بالمعالي ، وادراك المعاني ، والافضال ؟؟ وفاز منه بعلم اليقين ، ونال الايمان في اسلامه ، وفكت نفسه من ضلة الانعام ؟

سؤال لم نستطع أن نجد له جوابا !!

★ ★ ★

واذا كانت « الخرقة » شعارهم ، فان « الخانقاه » مكان التقائهم ، ومحل اقامة شعائرهم ،

يقول الغزالي : والضابط الكلي هو أن كل من هو بصفة اذا نزل في « خانقاه » الصوفية ، ولم يكن نزوله فيها واختلاطه بهم منكرا عندهم ، فهو داخل في غمارهم •

وقال الرحالة الاندلسي ابن جبير في وصف دمشق :

وأما « الرباطات » ، ويسمونها « الخوانق » فكثيرة ، وهي برسم الصوفية، وهي قصور مزخرفة يطرد في جميعها الماء •

و « الخانقاه » لفظة غير عربية ، ولعلها تسربت الى مصطلحاتهم من متصوفة فارس •

كما يطلقون على مكان نزولهم واجتماعهم اسم « الربط » قال المكزون :

ليس زهد الفتى بتحريم حلٍّ من نكاحٍ ، ومطعم وشراب
وارتباط « بالربط » أو باعتزالٍ في جبال ، ولا برقع ثياب
بل بقصد فيما أحلّ ، وزهدٍ في حرام ، ورغبة في ثواب

★ ★ ★

فلا عرفت لولا دروسي مدارس ولاشرفت لولا ارتباطي بها«الربط»

★ ★ ★

والربط أمكنة نزول المسافرين ، أو الجيش المرابط ، ولكنها غلبت على أمكنة سكنى « القوم » •

الشمول والكلية
او
الانفتاح الصوفي

قال الجنيد : أشعر أني مأخوذ بذنوب الاولين والاخرين ، وكيف ينجو أبو القاسم الجنيد من أصغر ذنوب الناس [1] .

وفسر العطار [2] قوله هذا بأنه « الكلية » يرى الانسان السالك نفسه « كلا » ولا حدود له ، والناس كافة أعضاؤه .

وكلية « الذوات » هذه تنتج عنها كلية الاهداف والغايات ، والاجناس والاديـان .

وقال متصوف فارسي ، تارة أطلبك في الكعبة ، وتارة في الدير .

وقال العطار : لا ينظر لغير الله ، والكعبة والدير عندي سواء .

ويقول المكزون بهذا المعنى :

والديـر لي دار ، وأترابـــه ... في ملـة الاسـلام لـي تـرب

ويقول ابن العربي :

وقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي ... اذا لم يكن ديني الى دينه دانـي
وقد صار قلبي قابلا كـل صورة ... فمرعى لغزلان ، وديـر لرهبـان
وبيت لاوثان ، وكعبـة طـائف ... وألواح توراة ، ومصحف قـرآن

---

(١) فريد الدين العطار تذكرة الاولياء .

(٢) ولد العطار سنة ٥١٣ هـ بنيسابور ، وتوفي عام غزو المغول لنيسابور عام ٦٢٧ ومعنى هذا أنه عاش ١١٤ عاما ، وقد يكون هناك خطأ ، وكان العطار معتدا بنفسه، ويقول : انه حلاج زمانه ، ومن تلامذته جلال الدين الرومي ، وقد ثارت العامة بالعطار ، واتهموه بالزندقة ، وخربوا بيته ، فهرب الى مكة ، له كتابه المشهور « منطق الطير » و « أسرار نامة » واربعين منظومة في التصوف وكان يقول : اذا اجتمع العقل والدين والعشق الالهي ، أدرك الذوق كل الاسرار التي يبتغيهـا الطالب ، ومن أقواله : الانسان من روح الله وصلته به أقرب من صلته بالعالم .

أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه ، فالحب ديني وايماني

وجاء لافلاطون في التاسوعات :

ربما خلوت بنفسي ، وخلعت بدني ، وصرت كأني جوهر مجرد بلا بدن ، فأكون داخلا في ذاتي ، راجعا اليها ، خارجا من سائر الاشياء فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعا .

وقال ابن الفارض :

فبي مجلس « الاذكار » سمع مطالع ولي « حانة » الخمار عين طليعة
وما عقد «الزنار» حكما سوى يدي وان حلّ بالاقرار بي فهي حلت
وقد بلّغ الانذار عني من طغى وقامت بي الاعذار في كل فرقة

ومن تتبع آثار المتصوفة رأى هذا « الشمول » في تفكيرهم ، وهذه النظرة الانسانية التي تنبع من مثلهم الاعلى « الحب » وتنطلق منه ، لا ترى بين البشر سودا وبيضا ، بل تلفهم بنظرة الحب الرحيمة الشاملة ، متخطية الفوارق الجنسية، والدينية، والزمانية ، والمكانية . أليس البشر أجزاء من « الكل » .

أما نظرية الانسان « الكل » عند المكزون ، ومعنى « الشمول » فهي أوسع وأعم ، وأغنى بالمدلول الروحي ، لانها تعطي « الخالق » صفة « العدل » التي تشمل سائر الامم والشعوب والاجناس والاديان ، فهو العادل الذي ظهر لكل جنس ، وأقام فيهم عدله ، وعليهم حجته ليهلك من هلك عن بينة ، ويحي من حي عن بينة .

فاذا كان البشر متساوين في ميزان عدل الله ونظامه ، فكيف يصح لنا أن نراهم متفاضلين متفاوتين .

لقد أصبح المكزون « أمة » تامة في الله ، يقتدي به كل الناس ، سواء

القائلون بالثنائية كالزرادشتيين والمانويين ، أو المؤمنون بالتثليث كالنصارى ، أو الموحدون كاليهود والمسلمين :

وبي اقتدى في الحب من ثنى ومن　　ثلث ، او اسلم ، او تهودا
وصرت فيهـا « امـة » ياتم بـي　　كل محب راح فيهـا ، او غـدا

فما من شخص في الكون الا ويشايعه في هواه ، لان داره هي الدائرة العامة التي تحوي العالم من بر وفاجر ، ومؤمن وكافر ، وضال ومهتد .

فلا أرى في الكون شخصا واحـدا　　يهـوى هوى الا ولي فيـه اقتـدا
لان داري لـم تـزل دائـرة　　تجمـع من ضل السبيل ، واهتدى

وكل محب صابٍ ، أقام البرهان والدليل على حب « ليلى » فهو أخوه من مختلف الاديان ، وأشتات البشر على كثرتهم ، وتعدد أجناسهم .

فاي صب تهاواها وجـاء ببر　　هـان على حب « ليلى » فهو ابن ابي

ونورد فيما يلي بعضا من أقواله في هذا الصدد ، وهي كثيرة نجتزىء منها باليسير ، وكفى من القلادة ما أحاط بالجيد :

١ ـ واحدة الحسن التي أمسيت في　　وجدي بها بين البرايا أوحدا
وصرت فيها « أمـة » يأتـم بي　　كـل محب راح فيهـا ، أو غـدا
صبا الي « الصـابئون » اذ رأوا　　طرفي لنجم الحسن فيها رصـدا
واتخذ « المجـوس » قلبي قبلـة　　لما رأوا للنـار فيه موقـدا
وبي اقتدى في الحب من ثنى ومن　　ثلث ، أو أسلـم ، أو تهـودا
فلا أرى في الكون شخصا واحـدا　　يهوى هوى ، الا ولي فيه اقتـدا
لان داري لـم تـزل دائـرة　　تجمع من ضـل السبيل ، واهتدى
وكـل شيء خـارج عنهـا اذا　　اعتبرتـه وجدتـه منهـا بـدا

ما ورد الصادي زلال موردي | من عينه الا اتقى عنه الصدا
ولا اقتدى بي في هواها حائر | الا وأضحى هاديا الى الهدى

★ ★ ★

٢ ــ «تركية» في بلاد «الهند» قد ظهرت | ووجهها عن بلاد الترك لم يغب
أبدى الرضا حسنها في الفرس فابتهجوا | بحسنها ، واختفت في ظلمة الغضب
وألوت الحسن عن أبيات فارسها | الى (لؤيّ) فعاد الحسن في العرب
في كل حي، لها حي ، تطوف به | من المحبين أهل الصدق والكذب
فأي صب تهاواها ، وجاء ببر | هان على حب «ليلى» فهو ابن أبي

★ ★ ★

٣ ــ وارغب الى دارٍ تخطاها الشقا | ولاهلها فيها النعيم الارغد
ولاهلها في كل حي مأهل | وبه لها في كل ربع مسجد
«بالهند» قبتها ، وفي « أتراكها » | بئر ، وقصر في العلاء مُشيّد
وبصين «أهل الصين» منزل غيبها | للشاهدين على الشهادة مشهد
لم يصب عنها «الصابئون» ولم يهد | الا اليها في الهدى ، « المتهود »
وبها «النصارى» قدسوا، وبذكرها | (الانصار) في جنح الظلام تهجدوا

★ ★ ★

٤ ــ متى ينشق عن جسدي الضريح | وينفخ فيّ من ذي الروح روحُ؟
وأخرج نافضا لتراب رأسي | ترابيًا ، ويقدمني « المسيح »
ورايات « الصليب » لديّ تسري | وقد شهر السلاح له « السليح »
وانجيلي على صدري ، وكفي | بها كأسي ، وقديسي « سطيح »

★ ★ ★

٥ ــ وهواه ترك « الاتراك » بالنسوق تهوي نحو جيران « النشّقي »
والى « سلع » و « نجد » عطف(الفرس) عن « قم » و « بلخ » وخوي

واستزام « الروم » عن موردها		تستميح الريّ من غدران « طي »
واليه « الهند » عن قبتها		فهدت تطلبه عند الخُبَي
واستهام « الصين » عن أنهارها		بسراب ظنه الظامي مُرْوَي
« أعجمي » الاصل ، الا أنه		بلواء « العرب » وافى بلُؤَي
وانثنى في بيت « كعب » كعبة		أمها طوعا له « آل عُصي »
والي « أمّ القرى » أمّ القرى		من أقاصي الارض في دار قصي
ورجالا ، وعلى ضمرهم		جاءه من كل حيٍّ ، كلُّ حيّ

★ ★ ★

٦ ـ أصبحت من عنقاء مغرب أعجبا		من عاج بي يزداد فيّ تعجبا
أهوى مليحة فارس في «فارس»		وأرى الذي وارى قباه ، في «قبا»
ولي « الحنيفة » مذهب ، وتولهي		« بالصابئية » عنه قلبي ما صبا
وبسرّ « اسرائيل » لي في آله		أمسيت في أهل الهوى مترتبا
واذا غدوت مصليا أستقبل « الـ		بيت الحرام » مشبحا ، و «مصلبا»(١)
ودم « المسيح » مدامتي ، فلذا بها		أصبحت في بِيَع الهوى متقربا

★ ★ ★

٧ ـ قال : فهل غيرك من		يعزى اليه في البشر ؟
قلت : نعم « بالهند » أجيا		ل ، وفي « الترك » نفر
وفي نواحي « النوب » والـ		سند وفي أرض « الخزر »
ومن بني « اليونان » و « الـ		روم » الاساطين الكبر
وفي بلاد « الفرس » من		أولاده منوشهر
وخلف خلف « الصين » من		بنيه أصناف أخر

(١) في بعض النسخ مسبحا بالسين المهملة .

ومنــه في « الشرق » وفي « الـ غرب » ميــــامين غـــرر
و « الصابئــون » منـــه كهـ ف « الحنفـــا » لهــم وزر
ومنهــم القــــوم الاولـــى لم ينحلـــوا « يـزدان » شـر
وكــل مــن « هــاد » ومــع طالوتـــه خــاض النهــــر
و « قـــوم موسى » والالـــى لهــم « سليمــــان » حشـر
ومنهــم مــن « للمسـيح » الـ حـق ، في اللــه نصــــر
ومنهـــم الجيش الــــذي في الفتــح للشـرك كســـر
قــال : أرى « الاشــتات » فـي دارك جمعـــا مختصـــر

وصدق اذ قال بلسان الحال : ان الاشتات المتفرق تجمع واختصر في داره، وهذه هي « الكلية » والنظرة « الشمولية » التي تلف بسعتها وحنانها وعمقها وحبها كل أبناء الانسانية .

وما أجمل وأنبل قوله الجامع المانع في هذا المعنى ، المنطوي على مضمون الاية القائلة : « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا ، وما أوحينا اليك ، وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ، ولا تتفرقوا فيه ...الاية »

اذا كان شرع الله في الدين واحدا وعن مسلك التفريق فيه نهى الرُسْل
فان سبيل الله في الدين واحــد ولا غــي الا في متابعــة السُبل

كلمة

ماهو الانســـــان ؟

انــه قطرة ماء في بحر محيط ، ان وجوده نقطة ، وبقاؤه لحظة ، والكــرة التي يسكنها ذرة .

ولكنــه يسعى لاكتناه الوجود ..

الفصل الثالث

١ ـ الفلسفة
٢ ـ لمحة تاريخية
٣ ـ المذاهب الفلسفية
٤ ـ الفلسفة الاسلامية وتطورها
٥ ـ الاتجاهات الفلسفية قديما وحديثا
٦ ـ الخلاف بين العلماء والفلاسفة
٧ ـ المكزون والفلسفة
٨ ـ اثبات الصانع
٩ ـ التجلي والظهور
١٠ ـ الصفات
١١ ـ الاتجاهات والفرق في شعر المكزون
١٢ ـ النفس ـ الروح
١٣ ـ التناسخ
١٤ ـ الجبر والاختيار والكسب .
١٥ ـ وحدة الوجود
١٦ ـ المكزون والحلاج
١٧ ـ المكزون والبسطامي
١٨ ـ المكزون والجنيد
١٩ ـ المكزون وابن الفارض
٢٠ ـ المكزون وابن عربي
٢١ ـ مقارنة بين الفارابي ، وابن سينا والمكزون
في نظرية الفيض

١ ـ الفلسفة

كل انسان ينظر الى ظواهر الكون لا بد له من أن يجتهد في تعرّف عللها ، وتكوين رأي فيها • ولا بد له اذا تفكر في شيء ـ ذاتا كان أو معنى ـ من التساؤل :

ما هذا الشيء الذي يبحث فيه عقلي ؟ (١)

ما أصله ؟

ما علاقته بغيره من الذوات ، أو المعاني ؟

وهذا ما يسمى بالفلسفة ، أي البحث في ماهيــة الاشيــاء ، وأصولها ، وعلاقتها ببعضها •

وعلى هذا فكل انسان يتفلسف حتى العاديّ الفكـر ، ولكـن يختلف انسان عن آخر في صحة النظر ، وسلامة الاستقراء ، وصدق الحكم على الاشياء وظواهر الكون ، والعلاقات القائمة بينها •

وتقسم مسائل الفلسفة الى ثلاثة أقسام :

١ ـ مسألة الوحدة : أي علة العلل القادرة على كل شيء ، الخالقة لكل شيء ، المفيضة الحياة على العالم • ويسمى هذا القسم « ما بعد الطبيعة » أو « ما وراء المادة » « ميتافزيك » •

٢ ـ مسألة الكثرة : وتعني مظاهر هذا الكون المتنوعة • ويسمى هذا القسم « الفلسفة الطبيعية » •

---

(١) يتركب عمل العقل أمام الاشياء من ثلاثة مراحل :
١ ـ الاحساس بالشيء أو بالمعنى .
٢ ـ التأثر بهذا الشيء أو هذا المعنى .
٣ ـ ادراك هذا الشيء ، أو هذا المعنى .

٣ ـ مسألة أفراد المخلوقات ، وأهمها الانسان ، ويشمل هذا القسم علم النفس ، أي علم الحياة العقلي ، ويبحث في الطرق التي توصل العقل الى الحق والخير والجمال ، ومن هذه الطرق علم المنطق ، وعلم الجمال ، وعلم الاخلاق .

والنظر في الكون يتم من جهتين :

١ ـ جهة أشكاله ، وتقع تحت حواسّنا الظاهرة .

٢ ـ جهة روح هذه الاشكال ، ولا تقع تحت حواسنا الظاهرة .

فالجهة الاولى موضوع العلوم الوضعية .

والجهة الثانية موضوع ما بعد الطبيعة .

فالاشياء المرئية هي ما ندعوه العالم . وهذه الاشياء ـ كما قلنا ـ تقع تحت حواسنا . والعقل هو القوة التي تتأمل ، وندرك بها العالم .

فالبحث عن معرفة القانون الثابت للتغيير المستمر ، وذلك العنصر الذي تنتابه التغييرات ، وتجري عليه الظواهر المتنوعة هو ما ترمي اليه « الفلسفة الطبيعية » .

فقسم من الفلاسفة كان يهمهم البحث في « الهيولى » ـ المادة ـ وحركتها الابدية .

وقسم يهمهم البحث في النظام الذي يسود العالم في الوحدة والنسبة ، وتوافق المتضادات . والعلاقات الرياضية الكامنة في كل الاشياء .

★ ★ ★

جرب العلماء أن ينتصروا على « أشكال » المادة ، وتغيراتها ، ولم ينظروا ما هي « المادة » أي أنهم اقتصروا على الاشياء المتناهية ، ولكن لم تقنع نفس الانسان التواقة الى المعرفة والاستقصاء بهذا .

ان الاعراض الزائلة لا تقوم بنفسها ، وانما يجب أن تكون وراءها قوة خفية أزلية أبدية هي بالنسبة للعالم كارادتنا فينا .

شيء مطلق ، لا يحده حدّ ، وليست له نهاية ، هو علة الموجودات ، وهو الذي تسميه لغة الدين « الله » .

هذا الشوق لادراك هذه القوة الخفية المجهولة ، أو استكشافها أفضى بالسذج الى الخرافات والاوهام ، فعبدت الكواكب والنار ، والبحر ، وقوى الطبيعة المتعددة .

وكما أفضى الشوق بالسذج الى الوهم والخرافة ، حمل الفلاسفة على البحث عما وراء الطبيعة ، وهو علم « واجب الوجود » ، أو علم البحث عن العلة الاولى للاشياء .

ويتساءل الفلاسفة أنفسهم :

هل سيصل علم « ما وراء الطبيعة » الى غرضه ؟؟

أم سيظل متسولاً أمام ساحة تلك القوة الحقيقية الكبرى ؟؟

★ ★ ★

٢ لمحة تاريخية :

الفلسفة ــ كما قيل ــ لفظة يونانية تعني البحث عن وفي حقائق الاشياء ، وقد أطلق العرب عليها في عصور ترجمة الكتب اليونانية اسم « الحكمة » .

لم يعرف العرب الفلسفة ذات القوانين والمقدمات والنتائج الا بعد أن ترجموا منطق أرسطو ، وكتب فلاسفة اليونان ، وبعدئذ اشتغلوا بالفلسفة وحصّلوا فيها شأوا بعيدا بلغ الذروة على يد ابن رشد ، وابن الطفيل ، وأمثالهما ، كالكندي ، والفارابي ، وابن سينا ، وغيرهم .

ويعتبر فلاسفة العرب في القرون الوسطى أساتذة لفلاسفة أوروبا الحديثة[1]

والناظر في تاريخ الفلسفة يمكنه أن يميز ثلاثة عصور ، أو أدوار ، أو مراحل، مرت بها ، ولكل دور ، أو عصر ، أو مرحلة ما يميزها عن غيرها .

١ ــ المرحلة اليونانية ، أو ما قبل المسيحية : وتقدر بحوالي ألف سنة ، أو تزيد قليلا ، وتبدأ من طاليس ٦٤٠ ق.م وتنتهي بنهاية القرن الخامس بعد الميلاد.

ويلاحظ أن الطابع اليوناني استمر ٥٠٠ عام بعد مجيء المسيحية ، ولكن هذه المدة لم تكن المسيحية تمكنت من العقل ، وسيطرت عليه ، كما أنها رفضت في بادىء الامر أن تشتغل بالفلسفة ، كما رفض المسلمون من بعدها أن يشتغلوا بها ، في بدء عهدهم بها .

ورأى المسلمون في الفلسفة نفس الاخطار التي رآها المسيحيون من قبلهم .

(١) اتصل الاوربيون بالمسلمين في الاندلس اتصالا مباشرا وثيقا ، واتخذ علماؤهم من فلاسفة المسلمين ، أساتذة يتعلمون منهم ، ويدرسون عليهم ، ونقلت أكثر المؤلفات العربية الى اللاتينية ، وكثيرا من مؤلفات ابن رشد لم تزل محفوظة باللغة اللاتينية الى الان ، ولا نجد أصلها بالعربية .

ويقول الاستاذ ليكي Leeky لم تبدأ النهضة الفكرية في أوربا الا بعد أن انتقل التعليم من الاديرة الى الجامعات ، وبعد أن حطمت العلوم الاسلامية الافكار القديمة.

ومن تتبع صراع المسيحية مع الفلسفة عبر قرون وقرون ، رأى كم كانت المسيحية متشددة في عدائها للفلسفة ، وكم كان لهذه العداوة من ضحايا .

ولقد حكمت احدى محاكم التفتيش على « برونو » بالموت حرقا ، كما حُكم على « الحلاج » بالموت صلبا .

٢ ـ المرحلة الثانية ـ الكنيسة أو العصور الوسطى ـ وتمتد حوالي الف سنة ، وفي هذه المرحلة سيطرت الكنيسة ، أو الدين ، وكانت مهمة الفلسفة أن ترسّخ الدين ، وتدعمه ، أو تؤيد بأدلتها العقلية ما سلمت به النفوس بالايمان تسليما لا يقبل الشك ، ولا الرّيبة ، وأصبحت تابعة للعقيدة .

وتقسم هذه المرحلة الى قسمين :

أولهما : « عصر الكنيسة » ، وثانيهما « العصر المدرسي » الذي يمتد حتى قيام عصر النهضة الحديثة . وتطور الفلسفة [1] .

والفلسفة في العصور الوسطى كانت تقوم على أساس خطأٍ لا يمكن أن يؤدي الى علم جديد . فقد اتخذت المقياس المنطقي سبيلا لتأييد المذاهب والاراء .

والقياس المنطقي ـ كما نعلم ـ وسيلة عقيمة في كثير من وجوهه ، لاننا مضطرون أن نسلّم بمقدماته تسليماً لا يجوز فيه الشك ، فمهما أمعنت النظر في البحث والاستنتاج فأنت محصور في حدود المقدمات التي سلمت بها بادىء ذي بدء .

٣ ـ مرحلة عصر النهضة ، أو العصور الحديثة :

ثار الفكر على قيوده العتيقة ، وطالب بحرّيته ، وتحرّره من ربقة الكنيسة،

(١) ذاعت تعاليم افلاطون في أول العصر المدرسي ، أما في القرن الثالث عشر فقد رجحت كفة الفلسفة الارستطاليسية ـ المشائين ـ ، ولم يكن ذلك الانحراف عرضا، بل هو نتيجة مباشرة لنهضة فلسفية واسعة ، قام بها المسلمون ، فقدموا للغرب ترجمة ماكتبه أرسطو ، وكان مجهولا لديهم ، الا كتابه في المنطق .

واعتاقه من أغلال الدين والعقائد ، واتجه نحو الطبيعة وعلومها بدافع من الروح اليونانية وكان من أهم أغراض الحركة الفلسفية الحديثة تقرير حق الفرد ، أو الافراد في الحكم على الاشياء ، وانطلاقه من عبودية الفكر التقليدي ، والاراء المفروضة بقوة السلطتين ، الدينية والزمنية ، المتحالفتين معـا ، وان الملاحظـة والتجربة هما وسيلتا البحث والتحقيق ، فلا ينبغي للانسان أن يقبل شيئا مما يفرض عليه ، دون أن يختبره بمخبار العقل ، ويثبته بالتجربة •

وكان طبيعيا ــ والحالة هذه ــ أن يتنازع الدين الـذي يأمـر الانسان بالتسليم « عطل حواسك وآمن » والفلسفة التي أصبحت لا تقنع الا بالتجربة (كل شيء بدليل وبرهان) •

ولكن هذا النزاع تبلور في تخلّي الفلسفة عن علم الغيب ، وشؤون اليوم الآخر ، وكل ما هو غير محسوس للدين واللاهوت ، وقصرت مجهودها على الطبيعة وحدها •

فاذا كان للدين أن يتحدث عن الغيب « الميتافيزيك » فان عمل الفلسفة أن تدرس كيف يتجلى الله في هذه الطبيعة المحسوسة •

وهكذا بدأت العلوم الطبيعية صوفية النزعة ، متأثرة بالافلاطونية الحديثة، فهي تعتبر العالم كله وحدةً الهية ، أو هو كائنٌ حي ، عظيم • الله مبدأه ومنتهاه وبهذا الطابع الصوفي تميزت الفلسفة الحديثة •

٣ ـ المذاهب الفلسفية

المذاهب الفلسفية متعددة ، ولكنها تكاد تنطوي تحت ثلاثة مذاهب ، وهي:

١ ــ المذهب الاسمي •

٢ ــ المذهب الواقعي •

٣ ــ المذهب التصوري •

وهذه المذاهب نشأت من اختلاف النظر الى موضــوع « الكليــات » فالاجناس والانواع ، هل هي حقائق واقعية ؟ أم هي مجرد تصورات ذهنية ؟؟

وان كانت حقائق ، فهل لها وجود خارجي مستقل عن الاشياء الحسية ؟؟

أم هي كائنة في الاشياء الحسّية نفسها ؟

فالاسميون ــ أتباع المذهب الاسمي ــ يرون أن الاسماء الكلية التي نطلقها على الاجناس « كانسان » أو الانواع كـ « حيوان » هي مجرد أسماء وألفاظ لا تمثل من الحقيقة شيئا ••

والواقعيون ــ أو القائلون بالمذهب الواقعي ــ يرون أن الاسماء الكلية لها وجود حقيقي فعلي في الخارج ، وهذا « الكلي » يتمتع بكل ما تحمل كلمة الوجود من معنى ، فهو شيء واقعي له وجود خارجي ، وهو موجود بأكمله من غير انقسام ، ولا تجزئة في الافراد ••

والتصوريون ــ الاخذون بالمذهب التصوري ــ يرون رأيا وسطا بــين المذهبين السابقين ــ الاسمي والواقعي ــ ، فالكلي ــ وان كان ليس له ما يقابله في العالم الخارجي كما ذهب اليه الاسميون ــ الا أن له حقيقة في الذهن ، اذ لو كان الامر كما يرى الاسميون من أن الاسم « الكلي » مجرد لفظة لا حقيقة لها في الخارج ، ولا صورة في الذهن ، لكان الكلام الذي يتفاهم به الناس ــ

ومعظمه أسماء كلية لجنس ، أو نوع ـ لغوا خاليا من المعنى ، لا يحمل الى السامع شيئا •

وهذان المذهبان استمد[3] أصلهما من أرسطو وافلاطون •

فمن مذهب افلاطون في « المثل » أخذ الواقعيون مذهبهم •

ومن إنكار أرسطو « للمثل » استقى الاسميون تعاليمهم •

هذا ومن المعلوم فلسفيًا ان للمعرفة مصدرين اثنين : أولهما الادراك الحسي ويتم بواسطة الحواسّ ، وهو جزئي ولكنه يتصور في النفس ، وثانيهما الادراك العقلي ، وهو غير واقع تحت الحواس الظاهرة ويتم بواسطة قوى النفس التامّة وهو ادراك الاجناس والانواع •

والاشياء اما كلية ، واما جزئية والادراك العقلي يعمل بالاشياء ، فالكلي هو الاجناس للانواع ، والانواع للاشخاص • والجزئي هو الاشخاص للانواع•

والادراك العقلي ليس متمثلا للنفس ، وليس له صورة تحتفظ بها الحافظة، فالذي يتمثل للنفس هو المُحَسّ •

والادراك العقلي هو تجريد وطرح للاعراض الزائلة المختلفة المتغيرة ، واستبقاء للمشترك العام • اننا ندرك معنى « الانسانية » مجردة من اللّون والطول ، والعرض والسمنة ، والنحافة ، ولكن يبقى بعد هذا التجريد ـ من كل ما هو مُحَسّ ـ الحيوانية والناطقية وهما القدر « المشترك العام » بين جميع أفراد الانسان :

أما الادراك الحسّي فهو جزئي باستمرار •

٤ ـ الفلسفة الاسلامية وتطورها

العرب في جاهليتهم أهل بداوة ، لا علم لهم بالفلسفة ، والبحث العقلي ، ولكنهم حكماء بالتجارب •

ومن حكمائهم لقمان ، وأكثم بن صيفي ، وزهير بن أبي سُلمى ، وورقة بن نوفل ، وعثمان بن الحويرث ، وقس بن ساعدة ، وأمية بن الصلت ، وعبد المطلب ، وزيد بن عمر بن نفيل الذي قال فيه الرسول : انه يأتي يوم القيامة أمة وحده ، ومن قوله :

وأسلمت وجهي لمـــن أسـلمت … لـه الارض تحمل صخراً ثقـالا
دحاها ، فلما استوت شـدهـــا … سواءً ، وأرسى عليهـا الجبـالا
وأسلمت وجهـي لمـن أسـلمت … لـه المزن تحمل عذبـاً زلالا
اذا هـي سيقت الـى بلـدةٍ … أطاعت ، فصبّت عليهـا سجـالا

فهؤلاء نطقوا بالحكمة ، وحددوا العلاقات الاجتماعية على أسس اخلاقية، وعرفوا شيئا من علم النجوم بالمراقبة ، وكذلك الانواء ، ومهاب الرياح لعلاقة ذلك بحياتهم ، ونمط معيشتهم ، وكان أكثرهم على دين الحنفاء ـ دين ابراهيم ـ

ولما جاء الاسلام ٦٢٠ ب م اتجهوا الى الدين الجديد ، فوحّد بينهم لغةً ، وأميالاً ودينا ، فاستغرقوا بهذا الدين ، ووجدوا في القرآن كل ما يعبّر عن حاجاتهم ، وينظّم أمورهم ومعايشهم •

وعندما اتّسعت الدّولة أكبوا على القرآن يستلهمونه كل تشريع يحتاجونه، ولذلك بقيت معارفهم وكل تفكيرهم دينيةً خالصة •

أما ما يروى من أن معاوية بن يزيد له كلام بالكيمياء ، وان جعفراً بن محمد

الصادق له كلام بهذا العلم أيضا فهو ــ وان كان ثابتا ــ فانه لا يعطي هذا العصر أية صفة علمية ، والصفة العامة له هي صفة الدين •

في أواخر الدولة الاموية بدأت أبحاث علم الكلام ، والقول بحرية الارادة، والجبر والاختيار ، ومرتكب الكبيرة والصغيرة ، كما بحثوا بحثاً سياسيّـا مصبوغا بالصبغة الدينية ، كشروط الخليفة ، وغيرها •

أما الزهد والتنسك وما عبرنا عنه بالتصوف العملي ، فقد عرفوه ، وكان له رجاله • وهذا نابع من الاصول الاسلامية الكتاب والسنّة ، وسيرة الرسول وأصحابه التابعين •

ولما جاءت الدولة العباسية ١٣٢ ــ ٦٥٦ عظمت حضارة الاسلام ، واستساغ المسلمون ما توصلوا اليه عن طريق الفتوح من الفرس ، والروم ، والهند ، ونقلوا علوم اليونان وكتب افلاطون وارسطو ، واقليدس وبطليموس ، وجالينوس ، وبحثوا فيها ، وشرحوها ، وزادوا عليها •

كان أكثر المشتغلين بالفلسفة عند العرب أطباء ، وعلماء طبيعة ، لا رجال دين ، لذلك نجد مضامير واسعة من الجدل والمماحكة والمناظرات بين الفريقين ــ وسبق أن قدمنا نماذج من نزاع العلماء وفلاسفة التصوف في هذا الكتاب ــ على عكس علماء الغرب في العصور الوسطى فأكثرهم قساوسة ورجال دين • ولذلك سيطرت الكنيسة ، وطبعت فلسفة العصور الوسيطة بطابعها •

كان العرب في طريقتهم العلمية ، ونظام بحثهم ، وترتيب الفلسفة وقواعدها متأثرين تأثّراً عظيما بفلسفة افلاطون ، والافلاطونية الحديثة •

والافلاطونية الحديثة هذه مذهب فلسفي مزيج من الفلسفة والـدين ، وهذا المذهب ظهر في أواخر القرن الثاني الميـلادي ، وكان مقـره الاصـلي

الاسكندرية ، ولقد حاول مؤسسوه التأليف بين الدين المسيحي ، والمذاهب الشرقية ، ومذاهب اليونان ولا سيما افلاطون .

ومن أشهر دعاة الافلاطونية الحديثة افلوطين الذي ولد في مصر عام ٢٠٤م، ورحل الى بلاد فارس ، ودرس الفلسفة الشرقية ، وعلّم في روما ٢٤٤ م ، وكانت تعاليمه مزيجا من الفلسفة العلمية ، والتصوف الديني .

أما الذي دعا فلاسفة المسلمين الى اعتناق هذا الضرب من الفلسفة فأمران:

الاول : أنه كان فاشيا في بلاد الشام .

والثاني : انه مصبوغ بالصبغة الدينية .

وعندما حاول المسلمون النظر في فلسفة افلاطون وارسطو نظروا اليها بتلك النظرة المتأثرة بالافلاطونية الحديثة ، كالكندي[١] والفارابي[٢] .

كان الفارابي وغيره من فلاسفة المسلمين يرون أن الاسلام من قرآن وسنة حق ، وان الفلسفة حق ، والحق لا يتعدّد فوجب أن يكون الاسلام والفلسفة متفقين .

وفي القرآن بعض القضايا الدينية المتصلة بموضوع الفلسفة التي أتى بها، واستدل عليها . فالقرآن وان كان كتابا مقدسا ، ووحيا من السماء ، وليس ثمرة من ثمرات التفكير البشري ، فانه الاساس الاول الذي مهّد لما جدّ بعد ذلك من مذاهب وآراء [٣] .

ومما يؤخذ على فلاسفة المسلمين ، أنهم رأوا أن ما جاء به أرسطو ، هو عين ما جاء به افلاطون ، وان الاختلاف لم يكن الا في طريقة التعبير ، وان الآراء واحدة .

---

(١) توفي الكندي سنة ٢٦٠ هـ .
(٢) توفي الفارابي سنة ٣٣٤
(٣) انظر Mackdonald ص ١٦٢ و ١١١

ففي زمن المعتصم ترجم أحد نصارى لبنان جزءا من «أنيدةافلوطين»[1] الى العربية ، وسمّاه لاهوت ارسطو ، وتلقى المسلمون ذلك بالقبول ، وحاولوا أن يوفقوا بينها ، وبين أقوال أرسطو وافلاطون ، وأضاف الى ذلك بعض المتدينين القرآن .

وهذا ما فعله الفارابي فقد كان مؤمنا بأقوال افلاطون وارسطو ، والقرآن، فمزج اللّوح والقلم ، والكرسي والعرش ، والملائكة والسموات السبع بتعاليم اليونانيين الوثنيين .

ومحاولة الجمع بين هذه النقائض تقتضي ذكاءً نادرا وتصوفا و «كشفا» وغموضا ، وسبحا في الخيال[2] .

وفي الفاتيكان صورة من رسم « رافائيل » المشهور تسمّى مدرسة « أثيناً » وتمثل ارسطو وافلاطون يحيط بهما تلامذتهما ، وافلاطون يشير باصبعه الى السماء ، وارسطو يصغي اليه في فتور ، مشيرا باصبعه الى الارض .[3]

---

(١) مجموعة كتب لافلوطين تبلغ ٥٤ كتابا ذكرها تلميذه فورفوريوس ويطلق عليهاالاسم Eneads .

(٢) تاريخ الفلسفة لاحمد امين .

(٣) ارسطو يقول بقدم العالم ، والكندي يقول بحدوث العالم ، الزمان ، والحركة والجرم .

المادة عند ارسطو ازلية ، وعند الكندي حادثة .

ارسطو ليس له من مصادر المعرفة الا الحس والعقل ، اما الكندي فزاد عليهما المصدر الالهي .

اما في الاخلاق فمتفقان : الفضيلة وسط بين طرفين ، الفضيلة هي اعتدال بين الافراط والتفريط ، والرذيلة اذن هي افراط أو تفريط ، ونتيجة الفضيلة السعادة، ونتيجة الرذيلة الشقاء .

اما افلاطون والكندي فمتفقان بالقول بحدوث العالم ، وان اختلفت غاياتاهما

الكندي يرفض وجود اي شيء قبل وجود هذا العالم ، اما افلاطون فيقول بشبه مادة سابقة على وجود العالم ، لا هي روحانية معقولة ، ولا مادية محسوسة، يسميها « اللاموجود » أو « القابل » اي الذي يقبل فعل (المثل) بحيث ينشيء هذا الفعل عالمنا المادي المحسوس ، المتغير ، الزائل .

والخلاف بينهما على مفهوم الفاعل الاول .

وهذه الصورة تصور المذاهب في أثينا ، لا بل تمثل الفكر الانسـاني ، والنظريات الفلسفية ، تمثل المادية ، والروحية •

فالروحانية تشير الى السماء ، والمادية الى الارض •

وبحث الفارابي في كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » ولكنه لم يختر من أشكال الحكومات الا الحكومة الملكية الدينية لايمانـه بالخلافـة ، وأخـذه بالافلاطونية الحديثة ، ومزج في هذا الكتاب بين آراء افلاطون في الجمهورية ، وبين أقوال الشيعة في الامام المعصوم ، لان سيف الدولة ــ الذي كان الفارابي في كنفه ــ كان شيعياً (١) •

وكذلك رسائل « اخوان الصفا » تمتزج فيها الافلاطونية الحديثة بالتصوف، وما قاله افلاطون في الطبيعة ، وفيثاغورس في العدد « الرياضة » •

وابن سينا (٣٧٠ ــ ٤٢٨) هـ هو الاقرب بين فلاسفة المسلمين الى فلسفة ارسطاطاليس الصرفة •

وهكذا كان انتشار الفلسفة بين المسلمين في القرن الثالث والرابع والخامس الهجري ، فأحدثت حركة كبرى ، وحاول علماء الكلام منهم مقاومتها ، والردّ عليها ، ودحضها ، وخاصة الافلاطونية الحديثة المتعلقة بالالهيات ، وبحثوا في العلة والمعلول ، والزمان والمكان ، والحركة والسكون ، والجوهر والعرض ، والجوهر الفرد ، والدور والتسلسل ، ولم يكن كلامهم موجها الى الفلسفـة فحسب ، بل الى كل من خالفهم في سنّتهم من زنادقة وفلاسفة ، وظاهرية وحنابلة•

ومن رؤساء هذه الطريقة أبو الحسن الاشعري ، وامام الحرمين ، والباقلاني، ولكنهم لم يخصّوا الفلسفة بالطعن حتى جاء « الغزالي » فحمل عليها ، ودعـا المسلمين الى الرجوع الى السنة والكتاب ، وألف كتابه « تهافت الفلاسفة » المعروف

---

(١) تاريخ الفلسفة لاحمد أمين .

الذي ردّ عليه ابن رشد في كتابه « تهافت التهافت » ونسب فيه الى الغزالي الجهل والغباء والغفلة .

هذه هي حالة الفلسفة الاسلامية في المشرق .

أما في المغرب ، أي في الاندلس ، وشمال افريقيا فقد ازدهرت حينا ، وكان الفلاسفة المغربيون أكثر ابتكارا من اخوانهم في المشرق ، ولم تقع بينهم خلافات وملاحات لان أكثرهم من اتجاه مذهبي واحد .

وأشهر فلاسفة المغرب ابن ماجة ، وابن الطفيل ٥٣١ هـ (حي بن يقظان) وروايته ترمي الى أن الشرع يتفق مع العقل .

وابن رشد (٥٢٠ ــ ٥٩٥ هـ) وهو أشهر فلاسفة الاندلس دافع عن الفلسفة « تهافت التهافت » و « فصل المقال فيما بين الشريعة والفلسفة من الاتصال » .

وبانتهاء القرن السادس الهجري وقف المسلمون عن البحث ، وأصبح ما يشتغلون به نقلا ، ولم ينبغ بعد ذلك الا ابن خلدون المتوفي ٨٠٨ هـ مخترع فلسفة علم التاريخ ، وعلم الاجتماع .

٥ ـ الاتجاهات الفلسفية قديما وحديثا

اذا بحثنا التاريخ نجد ثلاثة اتجاهات للفلسفة في كل عصوره :

١ ـ الاتجاه المادي : وهو أن العالم موجود بنفسه ، وبلا صانع ، الحيوان من النطفة ، والنبات من البذرة كذلك كان ، وكذلك يكون أبدا .

ولقد رد القرآن على هذه الفئة وناقشها :

وقالوا : ان هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا ، وما يهلكنا الا الدهر ، وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون ، واذا تتلى عليهم آياتنا بينات ما كان حجتهم الا أن قالوا : ايتوا بآبائنا ان كنتم صادقين ،. قل الله يميتكم ثم يحييكم ، ثم يجمعكم الى يوم القيامة لا ريب فيه .

٢ ـ الاتجاه العقلي : الذي يرى أن ما وراء الطبيعة ، وما في الطبيعة من مشاكل ، كلها يحلها العقل بأقيسته وبراهينه ، ومنطقه ، ويتناول مشكلة المبدأ ، ومشكلة المصير ، ومشكلة الغايـة .

٣ ـ الاتجاه الروحي ، أو الالهامي : ويرى أن مسائل ما وراء الطبيعـة والاخلاق نعرفها بواسطة الملأ الاعلى ، ولن نحصل على هذه المعرفة الا عن طريق هذا الاتصال .

فالفلسفة اليونانية لها طريقان : طريق البحث العقلي ، وطريق التصفية .

وزادت الفلسفة الاسلامية عليها طريق الالهام الروحي .

فافلاطون كان يعلّم تلامذته بطريق « التصفية » واعمال الفكر الدائم في جناب القدس . وسمّوا « الاشراقيين » وهؤلاء يحصلون على أمور « ذوقية » متناهية ، كما علّم بعضا منهم بطريق « البحث » والنظر ، فسمّوا «المشائين». ورئيس المشائين أرسطو ، وطريقتهم أنفع للتعلم اذا قامت عليها البراهين العقلية.

وهناك من ابتدأ بالبحث والنظر ، وانتهى الى التجريد ، والتصفية ، فجمع بين الطريقتين • ومن هؤلاء سقراط وافلاطون ، وكذلك السهروردي والبيهقي•

ولكن أي الطريقين أقرب ؟ العقل ؟ أم التصفية ؟؟

رجال البحث العقلي لا يزعمون أنهم يتصلون بالله ، أما رجال «التصفية» فيقولون : انهم يتصلون به •

قال أفلوطين : المثل الاعلى لمن يطلب الحكمة الكشف عن الاله •• ثم الاتصـــال به !!

الكشف عن الاله بواسطة العقل ــ الاستدلال والبرهان ــ هذا نصف الطريق •

وبعض الحكماء يقفون عنده لاسباب في طبيعتهم •

أما النصف الثاني فهو الاتصال به بطريق « التصفية » وهذا ما رسمه ابن الطفيل في « حي بن يقظان » •

الغزالي مرّ بنصف الطريق الاول : أي الجانب العقلي ، فشكّ ، وتحيّر ، وارتاب ، وبرّر كل ذلك عقليًا •

وعندما أخذ يكمّل نصف الطريق الثاني : أي طريق التصفية ، هدأ ، واطمأن ، وصوّر كل ذلك في « المنقذ من الضلال » •

وكتابه « تهافت الفلاسفة » يفهمنا أن الاقتصار على العقل في مسائل ماوراء الطبيعة طريق ناقصة ، ولا تؤدي ــ وحدها ــ الى الغاية •

الكشف عن الله عقليا ــ استدلالا وبرهنة ــ • ثم الاتصال به ــ رياضة وتصفية ــ هو المنهج الوحيد المتكامل •

فالفلسفة اذن : محاولات يبذلها الانسان عن طريق العقل ، وطريق الارتياض ــ التصفية ــ ليصل بها الى معرفة الاله ، أو الى الاله حسب رأي المتصوفة•

المحاولات : هي الفلسفة •

والنتيجة : هي الحكمة •

الفلاسفة الذين اقتصروا على الجانب العقلي هم أنصاف فلاسفة •

أما الذين أتمّوا الطريق ــ عقلا وتصفية ــ فهم فلاسفة كاملون •

★ ★ ★

وهناك مرتبة من المعرفة يتوصل اليها بطريق العلم النظري ، والبحث الفكري ، وتعتبر طورا من أطوار « حي بن يقظان » • فانه بعد أن شبّ ، وبلغ دور التمييز ، وانتهى الى مرحلة التعقّل والاستدلال ، والبرهان ، أدرك بطريق النظر حقيقة الجسم ، وأنه متناهٍ ، وأدرك أبديّة العالم ، وحصلت عنده فكرة نظرية ما وراء الطبيعة ، واستقام له الحق بطريق البحث والنظر ، فلما انتهى من هذه المرحلة بدأ المرحلة الثانية ــ مرحلة الوصول الى الحكمة ــ بطريقة « الرياضة » • وكان ممّا يقوم به من الارتياض أنه يلازم الفكرة في الموجود الواجب الوجود ، ثم يقطع علائق المحسوسات ، ويصرف جهده عن تتبع الخيال، ويحاول ــ بمبلغ طاقته ــ أن لا يفكر في شيء سواه ، ويستعين « بالاستدارة » على نفسه (١) •

وكان في بعض الاحيان تخلص فكرته من الشوائب ، ويشاهد بها الموجود الواجب الوجود •

وخلال مجاهداته كانت تغيب عنه جميع الاشياء الا ذاته ، فيرى أن استغراقه كان ناقصا ومشاهدة الموجود الاول غير تامّة ، لانه لم يغب عن ذاته •

---

(١) لم تزل « الاستدارة » متبعة لدى بعض أصحاب الطرق الصوفية ، وخاصة الطريقة « المولوية » كما تطور عنها كثير من الحركات والرياضات كالرقص الصوفي، وحركات التيامن والتياسر ، والغناء ، والضرب بالالات الموسيقية حتى خرجت عن الغاية ، واصبحت تقليدا لا يمت بصلة الى الفكرة الاساسية •

وما زال يطلب الفناء عن نفسه حتى تيسر له ذلك ، وغابت عنه الموجودات، وجميع الصور ، وغابت ذاته ، وتلاشى الكلّ ولم يبق الا الحق ، واستغرق في حالته هذه ، وشاهد مالا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر(١)

---

(١) هذه الحال كثيرا ما اشار اليها المكزون : وغبت عني بها من شدة الطرب .

يامن بقائي لنفسي في الفناء بــه ادم علي فنــاء فيك ابقانــي

متى للحق حققنــا عن الخلق بــه بنتا .

٦ ـ الخلاف بين العلماء والفلاسفة
أو
بين أصحاب النقل ، وأصحاب العقل

مرّ معنا في أكثر من موضع من هذا الكتاب أن الخلاف اشتجر بين العلماء والمتصوفين ، وأن العلماء شنّعوا على المتصوفة ، ورموهم بالجنون والمروق ، وتعطيل التكاليف ، وابطال الشريعة •

وكذلك كان الحال بين العلماء والفلاسفة ، فقد احتدم الجدل ، وكثرت المناظرات ، وألفت الكتب ، ورمي الفلاسفة بالكفر والزندقة •

هذا في بدء اشتغال المسلمين بالفلسفة ، واعتمادهم العقل ، ولكن لم يطل الوقت حتى رأينا من يعتدل في النظر والمحاجّة ، فيحاول التوفيق بين الفلسفة والدين •

ونورد هنا مثالين من المناظرات التي كانت تدور في ذلك العصر بين الفريقين، ونرى في المناظرة الاولى مدى تشدّد أصحاب النقل ، واستخفافهم بآراء أصحاب العقل ، في حين نرى في الثانية كثيرا من الاعتدال والاحكام المقبولة ، والمحاولة للتوفيق بين الشرع والفلسفة •

ولعلّ « حي بن يقظان » أحسن دليل ، وأتقن محاولة ، للتدليل على أن الفلسفة والشريعة متّفقان في الهدف والمقاصد ، وان اختلفت الطرق والوسائل•

والمناظرة الاولى جرت بين أبي سعيد السيرافي [١] ، وأبي بشر متّى [٢]

(١) أبو سعيد السيرافي هو الحسن بن عبد الله المرزبان السيرافي النحوي المعروف سكن بغداد ، وتولى فيها القضاء ، وكان من أعلم الناس بنحو البصريين توفي٣٦٨هـ

(٢) أبو بشر متى هو ابن يونس القنائي من أهل « دير قنى » كان عالما بالمنطق ، واليه انتهت رئاسة المنطقيين ، نزل بغداد ، بعد سنة ٣٢٠ هـ ، وتوفي عام ٣٢٨هـ•

في مجلس الوزير أبي الفتح الفضل بن جعفر بن الفرات في عام ٣٢٦ هـ

قال الوزير للجماعة ، وفيهم الخالدي ، وابن الاخشاد ، والكتبي ، وابن أبي بشر ، وابن رباح ، وابن كعب ، وأبو عمر قدامة بن جعفر ، والزهري ، وعلي بن عيسى الجراح ، وابن فراس ، وابن رشيد ، وابن عبد العزيز الهاشمي ، وابن يحيى العلوي ، ورسول بن طغج من مصر ، وللمرزباني صاحب آل ساسان: ألا ينتدب منكم انسان لمناظرة متّى في المنطق ، فانه يقول : لا سبيل الى معرفة الحق من الباطل ، والصدق من الكذب ، والخير من الشر ، والحجة من الشبهة، والشك من اليقين ، الا بما حويناه من المنطق ، وملكناه من القيام به ، واستفدناه من واضعه ، على مراتبه وحدوده ، فأحجم القوم ، وأطرقوا .. وأخيرا انبرى له أبو سعيد السيرافي ، وقال :

★ ★ ★

حدّثني عن المنطق ماذا تعني به ؟؟ فاذا فهمنا مرادك فيه ، كان كلامنا معك في قبول صوابه ، وردّ خطئه على سننٍ مرضيّ ، وطريقة معروفة !!

قال متى : أعني به آلة من آلات الكلام ، يعرف بها صحيح الكلام من سقيمه ، وفاسد المعنى من صالحه ، كالميزان فاني أعرف به الرّجَحان من النقصان ، والشائل من الجانح .

قال أبو سعيد : أخطأت ، لان صحيح الكلام من سقيمه ، يعرف بالنظم المألوف ، والاعراب المعروف ، اذا كنا نتكلم بالعربية ، وفاسد المعنى من صالحه يعرف بالعقل ، اذا كنا نبحث بالعقل ، وهبْك عرفت الراجح من الناقص عن طريق الوزن ، فمن أين لك بمعرفة الموزون ؟؟ أحديد هو ، أم ذهب ؟ أو شَبَه (النحاس الاصفر) ، أو رصاص ، فأراك بعد الوزن فقيرا الى جوهر الموزون،

والى معرفة قيمته ، وسائر صفاته التي يطول عدّها ، فعلى هذا لم ينفعك الوزن الذي كان عليه اعتمادك ، وفي تحقيقه اجتهادك ، الا نقصا يسير من وجه واحد، وبقيتْ عليك وجوه ، فأنت كما قال القائل :

حفظت شيئا ، وغابت عنك أشياء[1] •

وبعد ، فقد ذهب عليك شيء ههنا ، ليس كل مافي الدنيا يوزن ، بل فيها ما يوزن ، وفيها ما يكال ، وفيها ما يذرع ، وفيها ما يمسح ، وفيها ما يحرّر ، وهذا — وان كان في الاجسام المرئية — فانه — على ذلك — في المعقولات المقررة، والاحساسات ظلال العقول تحكيها بالتقريب والتبعيد ، مع الشبه المحفوظ ، والمماثلة الظاهرة ،• ودع هذا ، اذا كان المنطق وضعه رجل من يونان على لغة أهلها ، واصطلاحهم عليها ، وما يتعارفونه بها من رسومها وصفاتها ، فمن أين يلزم الترك والهند ، والفرس والعرب ، أن ينظروا فيه ، ويتخذوه قاضيا ، وحكما لهم ، ما شهد لهم به قبلوه ، وما أنكره رفضوه •

قال متى : انما لزم ذلك لان المنطق بحث عن الاغراض المعقولة ، والمعاني المدركة ، وتصفح للخواطر السانحة ، والسوانح الهاجسة ، والناس في المعقولات سواء ، ألا ترى أن أربعة وأربعة ثمانية سواء عند جميع الامم ، وكذلك ماأشبه•

قال أبو سعيد : لو كانت المطلوبات بالعقل ، والمذكورات باللفظ ترجع مع شعبها المختلفة ، وطرائقها المتباينة الى هذه المرتبة البيّنة في أربعة وأربعة وانهما ثمانية ، زال الاختلاف ، وحضر الاتفاق ، ولكن ليس الامر هكذا ، ولكم موّهت بهذا المثال ، ولكم عادة بمثل هذا التمويه ،• ولكن مع هذا أيضا اذا

(١) شطر البيت من قصيدة لابي نواس يرد بها على ابراهيم النظام شيخ المعتزلة واوله :

فقل لمن يدعي بالعلم فلسفة : حفظت شيئا ، وغابت عنك اشياء
لاتحظر العفو ان كنت امرءا حرجا فان حظركه بالدين ازراء

كانت الاغراض المعقولة ، والمعاني المدركة ، لا يتوصل اليها الا باللغة الجامعة للاسماء والافعال والحروف .. أفليس قد لزمت الحاجة الى معرفة اللغة ؟؟

قال : نعم !!

قال : أخطأت !! قل في هذا الموضع : بلى !!

قال : بلى ! أنآ أقلدك في مثل هذا !

قالَ : اذن أنت لست تدعونا الى علم المنطق ، بل تدعونا الى تعلم اليونانية، وأنت لا تعرف لغة يونان ، فكيف صرت تدعونا الى لغة لاتفي بها ، وقد عفَتْ من زمان طويل ، وأنت تنقل من السريانية ، فما تقول بمعانٍ متحولة من اليونانية الى السريانية ، الى العربية .؟؟

قال متى : يونان — وان بادت مع لغتها — فان الترجمة حفظت الاغراض ، وأدت المعاني ، وأخلصت الحقائق .

قال أبو سعيد : اذا سلّمنا أن الترجمة صدقت ، وما كذبت ، وقومت ، وما حرفت ، ووزنت ، وما جزفت ، وانها ماالتاثت ، ولا حافت ، ولا نقصت ، ولا زادت ، ولا قدمت ، ولا أخرت ، ولا أخلت بمعنى الخاص والعام ، ولا بأخص الخاص ، ولا بأعم العام ، وان كان هذا لا يكون ، وليس هو في طبائع اللغات ، ولا مقادير المعاني ، فكأنك تقول : لا حجة الا عقول يونان ، ولا برهان الا ما وضعوه ، ولا حقيقة الا لما أبرزوه .

قال متى : لا ! ولكنهم من بين الامم أصحاب عناية بالحكمة والبحث عن ظاهر هذا الكون وباطنه ، وعن كل ما يتصل به ، وينفصل عنه ، وبفضل عنايتهم ظهر ما ظهر ، وانتشر ما انتشر ، وفشا ما فشا من أنواع العلم ، وأصناف الصنائع مما لا نجده لغيرهم .

قال أبو سعيد : أخطأت ، وتعصبت ، وملت مع الهوى ، فان علم العالم مبثوث في العالم ••• الى أن يقول : ان يونان كغيرهم يصدقــون في أشياء ، ويخطئون في أشياء ، يعلمون أشياء ، ويجهلون أشياء ، وأنت لو صرفت عنايتك الى هذه اللغة التي تحاورنا بها ، وتشرح كتب يونان بعبارة أصحابها ، لعلمت أنك غني عن معاني يونان ، كما أنك غني عن لغة يونان •

قال متى : لو نثرت أنا أيضا عليك من مسائل المنطق اشياء لكان حالك مع المنطق كحالي أنا مع النحو •

قال السيرافي : أخطأت ! لانك ان سألتني عن شيء أنظر فيه ، فان كان له علاقة بالمعنى ، وصح لفظه على السنة الجارية أجبت ، ثم لا أبالي أن يكون موافقا ، أو مخالفا •

وان كان غير متعلّق بالمعنى رددته عليك ، وان كان متصلا باللفظ ـ ولكن على وضع لكم في الفساد على ما حشوتم به كتبكم ـ رددته أيضا ؛ لانه لا سبيل الى احداث لغة في لغة مقررة بين أهلها •

ما وجدنا لكم الا ما استعرتم من لغة العرب ، كالسبب ، والالة ، والسلب والايجاب ، والموضوع والمحمول ، والكون والفساد ، والمهمل والمحصور ، وأمثلة لا تنفع ، ولا تجدي ، وهي الى العي أقرب ، وفي الفهاهة أذهب ، وأنتم مع منطقكم على نقص ظاهر ، فتدعون الشعر ولا تعرفونه ، وتذكرون الخطابة وأنتم عنها في منقطع التراب •

هذا كله تخليط ، وزرق وتهويل ، ورعد وبرق ، وانما بودكم أن تستغلوا جاهلا ، وتستذلوا عزيزا ، وغايتكم أن تهولوا بالجنس والنوع ، والخاصــة والفصل ، والعرض والشخص ، وتقولوا : الهلية ، والاينية ، والماهية ، والكيفية ،

والكمية ، والذاتية ، والعرضية والجوهرية ، والهيولية ، والصورية ، والايسية، والليسية[1] ، والنفسية .

ثم تتطاولون فتقولون : جئنا بالسحر في قولنا : « لا » في شيء من « ب » و « ج » في بعض « ب » ، — فلا — في بعض — ج — ، و — لا — في كل — ب — و — ج — في كل — ب — ، فاذن — لا — في كل — ج — .

هذا بطريق الخلف ، وهذا بطريق الاختصاص ، وهذه كلها خرافات وترّهات ، ومغالق وشبكات ، وكل ما ذكرتموه في الموجودات فعليكم فيه اعتراض .

هذا قولكم في « يفعل » و « ينفعل » لم تستوضحوا فيهما مراتبهما ، ومواقعهما ، ولم تقفوا على مقاسمهما ، لانكم قنعتم فيهما بوقوع الفعل من « يفعل » وقبول الفعل من « ينفعل » .

هل فصلتم بالمنطق بين مختلفين ؟ أو رفعتم الخلاف بين اثنين ؟ أتراك بقوة المنطق وبرهانه اعتقدت أن الله ثالث ثلاثة ؟ وأن الواحد أكثر من واحد ؟ وان الذي هو أكثر من واحد هو واحد ؟ .

وأنت لو عرفت تصرف العلماء والفقهاء في مسائلهم ، ووقفت على غورهم وغوصهم في استنباطهم ، وسعة تشقيقهم للوجوه المحتملة لحقرت نفسك ، وازدريت أصحابك ، .. ثم تابع متهكما :

قيل للكندي — وهو من أصحابك — أخبرنا عن اصطكاك الاجرام وتضاغط الاركان ، هل يدخل في باب وجوب الامكان ؟ أو يخرج من باب الفقدان ؟ الى ما يخفى عن الاذهان .

وقالوا له أيضا : ما نسبة الحركات الطبيعية الى الصور الهيولانية ؟ وهل

(1) النفي والاثبات .

هي ملابسة للكيان ، في حدود النظر والعيان ؟ أم مزايلة له مزايلة على غاية الاحكام ؟؟

وقالوا له أيضا : ما تأثير فقدان الوجدان في عدم الامكان ، عند امتناع الواجب من وجوبه في ظاهر مالا وجوب له ، لاستحالته في امكان أصله ؟؟

وقد حفظ جوابه عن جميع ذلك ، وهو على غاية من الركاكة والضعف ، والفساد والفسالة ، والسخف •

ولقد مر بي في خطه ـ الضمير راجع الى الكندي ـ : التفاوت في تلاشي الاشياء غير محاط به ، لانه يلاقي الاختلاف في الاصول ، والاتفاق في الفروع ، وكل ما يكون على هذا المنهج ، فالنكرة تزاحم عليه المعرفة ، والمعرفة تناقض النكرة ، على أن النكرة والمعرفة من باب الالبسة العارية ، من ملابس الاسرار الالهية ، لا من باب الالهية العارضة في أحوال البشرية •

ولقد حدثنا أصحابنا الصابئون عنه بما يضحك الثكلى ، ويشمت العدو ، ويغم الصديق ، وما ورث هذا الا من بركات يونان ، وفوائد الفلسفة والمنطق•

فقال الوزير ابن الفرات : عين الله عليك أيها الشيخ لقد نديت أكبادا ، وأقررت عيونا ، وبيضت وجوها ، وحكت طرازا لا يبليه الزمان ، ولا يتطرق اليه الحدثان •

★ ★ ★

وهذا أبو سليمان السجستاني محمد بن بهرام يحاول أن يعترف بالفلسفة، ولكن بطريقة مترجرجة مترددة • يرى ضرورة تعلمها لانها ثمرة العقل ، ويرجح الشريعة عليها لانها من وحي السماء •

يفرز الشريعة عن الفلسفة حينا ، ويحاول انتحالهما معا حينا آخر • وهذا هو التناقض الظاهر •

اسمعه يقــول :

الفلسفة حق ، لكنها ليست من الشريعة في شيء ، والشريعة حق ولكنها ليست من الفلسفة في شيء ، وصاحب الشريعة مبعوث ، وصاحب الفلسفــة مبعوث اليه ، وأحدهما مخصوص بالوحي ، والاخر مخصوص ببحثه ، والاول مكفي ، والثاني كادح ، وهذا يقول : أمرت وعلمت ، وقيل لي ، وما أقول شيئا من تلقاء نفسي •

وهذا يقول : رأيت ونظرت ، واستحسنت واستقبحت •

هذا يقول : معي نور العقل أهتدي به •

وهذا يقول : معي نور خالق الخلق أمشي بضيائه •

هذا يقول : قال الله ، وقال الملك الحق •

وهذا يقول : قال افلاطون وسقراط •

يسمع من هذا ظاهر تنزيل ، وسائغ تأويل ، وتحقيق سنة ، واتفاق امة •

ويسمع من الاخر الهيولى ، والصورة ، والطبيعة ، والاسطقس ، والذاتي، والعرضي ، والايسي ، والليسي ، وما شاكل ذلك مما لا يسمع به مسلم ، ولا يهودي ، ولا نصراني ، ولا مجوسي ، ولا مانوي •

ويقول : من أراد أن يتفلسف فيجب أن يعرض بنظره عن الديانات •

ومن اختار التدين فيجب عليه أن يعرض بعنايته عن الفلسفة •

يتحلى بهما مفترقتين ، في مكانين ، على حالين مختلفين •

ويكون بالدين متقربا الى الله ، على ما أوضحه له صاحب الشريعة من اللــه •

ويكون بالحكمة متصفحا لقدرة الله في هذا العالم الجامع للزينة الباهرة لكل عين ، المحيرة لكل عقل • ولا يهدم أحدهما بالاخر ، أعني لا يجحد ما ألقى

اليه صاحب الشريعة مجملا ومفصلا . ولا يغفل ما استخزن الله هـذا الخلـق العظيم على ما ظهر بقدرته . ولا يعترض عما يبعد في عقله ورأيه من الشريعة ، وبدائع ايات النبوة بأحكام الفلسفة ، فان الفلسفة مأخوذة من العقل المقصور على الغاية . والديانة مأخوذة من الوحي الوارد من العلم بالقدرة [1] .

★ ★ ★

من هذين النصين نستعرض صورة من صور النزاع والخلاف والمشادة بين أصحاب النقل ، وأرباب العقل ، أو بين العلماء والفلاسفة .

فأبو سعيد السيرافي يتطاول ويتحدى ، ويتهكم ويعيب ، ويلحى ، ويقول لمناظره : أخطأت ، وتعصبت ، وملت مع الهوى والفساد الذي حشوتم به كتبكم .. وهذا كله تخليط ، وزرق وتهويل ، ورعد وبرق ، وانما بودكم أن تستغلوا جاهلا ، وتستذلوا عزيزا .

ويصف آراء الكندي الفيلسوف بالركاكة والضعف ، والفساد والفسالة والسخف ، وان الصابئة يتحدثون عنه بما يضحك الثكلى ، ويشمت العدو ، ويغم الصديق ، وانه ماورث هذا الا من « بركات » يونان ، و « فوائـد » الفلسفة والمنطق .

أما النص الثاني فكما سبق وقلنا : يترجرج بين الدين والفلسفة ، يود أن يوفق بين الاتجاهين فيقع في التناقض ، فيقول : الفلسفة « حق » ولكنها ليست من الدين في شيء .

والدين « حق » ولكنه ليس من الفلسفة في شيء .

ومن المقرر المسلم به : أن « الحق » لا يتجزأ .

---

(١) الامتاع والموانسة لابي حيان التوحيدي ج٢ ص١٨ ــ ١٩

فكيف يعرض عن الدين من تفلسف ؟ أو يعرد بعنايته عن الفلسفة مـــن اختار التدين ؟؟

وكيف تتحلى بهما مفترقين ، في مكانين مختلفين ، وكلاهما ــ كما يقول ــ حق ؟؟

المكزون .. والفلسفة

يقول المكزون :

الفيلسوف بعينه انا ، والذي يبغي اليقين بظنه متفلسف
قد اثبت التصديق نفي تصوري معنى سواه بالتصور يوصف

كنا ــ قبل أن دللنا على الاتجاهات الصوفية عند المكزون ــ قدمنا دراسة مستفيضة ــ بعض الشيء ــ عن التصوف ، وعوامله ومنشئه ، وبذلك سهل علينا أن نضع أيدينا على منابع تصوف المكزون ، ومصادر زهده ، وما اتفق به مع المتصوفة ، وما اختلف به عنهم ، وما امتاز به ، وتفرد بأخذه[1] .

وها نحن الان بعد هذه المقدمة الموجزة التي استعرضنا بها الفلسفة وتطورها، والفلسفة الاسلامية بصورة خاصة ، ومنابعها وأثرها وتأثرها ، نعتقد أننا نستطيع بسهولة ويسر أن تتلمس الخصائص الفلسفية عند المكزون ، ونضع السمة المميزة لارائه في « ماوراء الطبيعة » وفي الطبيعة و « الانسان » .

★ ★ ★

(١) راجع الفصل الثاني من هذا الكتاب .

١ ـ اثبات الصانع

هناك بديهة تقول : الشيء لا يخرج من لا شيء •

هذه البديهة تلزمنا أن نسلم بأن النتيجة لا يمكن أن تجيء أكبر من مقدمتها ، أعني أن المسبب يجب أن يكون أصغر من سببه ، أو على الاقل مساويا له ، لان كل زيادة في المسبب معناها أنها نشأت من لا شيء ، وهذا مناف للقضية التي سلمنا بها •

وبما أننا سلمنا أن الشيء لا يخرج من لا شيء ، وأن النتيجة لا يمكن أن تأتي أعم من سببها ، فندعوك أن تستعرض أفكارك ، وانك واجد ــ بلا شك ــ بينها فكرة ممتازة عن الكائن اللانهائي • أعني أن في ذهنك صورة عن كائن لا نهاية له ، ولا حدود ، فمن أين جاءتك هذه الصورة ؟؟

يستحيل أن تكون نبعت من نفسك لانها أوسع منك ، فأنت ــ على نقيضها ــ كائن محدود نهائي •

وبدهي ــ كما سبق ــ أن لا تجيء الصورة أشمل من أصلها ، وألا يكون المسبب أكبر من السبب ، لانه محال أن يتفرع الشيء من لا شيء •

واذن لا يمكن أن ينشأ كائن لا نهائي من كائن نهائي محدود •

من أين جاءتك هذه الفكرة بعد أن ثبت من المقدمات التي سلمت بها انها لم تتفرع عن فطرتك ؟؟

لا نحسبك مترددا في الذهاب الى أن هذه الفكرة اللانهائية الكاملة لايمكن أن تنبعث من الطبيعة البشرية الناقصة ، بل لا بد لها من أصل يوازيها عظمة وكمالا لضرورة التكافؤ بين العلة والمعلول •

ومن هنا كان حتما علينا أن نسلم بوجود اله جامع لكل صفات الكمال ، وهو الذي خلق في الانسان هذه الفكرة ، وألهمه اياها ، واذن فالله موجود ، وليس في وجوده شك •

وبرهان آخر ، لنتساءل :

من ذا اوجدني ؟؟

انني لم أخلق نفسي ، والا لوهبت لذاتي كل صفات الكمال التي تنقضي الان [1] كذلك لم يخلقني خالق ناقص ، لانه لو كان كذلك لقامت أمامنا المشكلة عينها ، والتساؤل ذاته : من ذا أوجد ذلك الخالق الناقص ؟؟

انه لم يوجد نفسه ، والا لخلع على نفسه ضروب الكمال •

فلم يعد الا أن يكون خالقي كامل الصفات •

هذا ، وان استمرار وجودي ليحتاج كذلك الى تعليل ، اذ لا يكفي أن يخلقني الله أول مرة ، وكفى •• بل اني بحاجة الى وجوده ليخلقني في كل لحظة خلقا جديدا •

فالزمان يتألف من جزئيات زمنية لا نهائية ، متعاقبة ، ولا تعتمد البرهة الزمنية في وجودها على البرهة التي سبقتها بأية حال من الاحوال [2] •

وعلى هذا فكوني موجودا منذ لحظة ، لا يجوز أن يكون سببا في وجودي الان •

واذن يستحيل أن يستمر وجودي الا اذا كانت هناك قوة تخلقني في كل لحظة خلقا جديدا ومعنى ذلك : أن مجرد وجودي دليل على وجود الصانع ، وان استمرار هذا الوجود ، دليل آخر على وجوده •

---

(١) يقول المكزون في هذا المعنى :

فلو كانت ارادته تعالى ارادتنا لتم لنا المراد
وما اختلفت دواعينا وكان الصلاح بها ، وما حصل الفساد

(٢) نظرية الذرات الزمنية •

ولرب معترض يقول : ان هذا الصانع كذلك يستمر وجوده من لحظة زمنية الى لحظة أخرى ، فكيف استطاع أن يحتفظ أكثر مما نحتفظ نحن البشر؟؟

وجواب ذلك : أن هذا « الصانع » كامل كمالا مطلقا ، والكمال يقتضي دوام الوجود ، ولو لم يكن كذلك لامكن للعقل أن يتصور كائنا أكمل منه[1]

★ ★ ★

وغريزة الاهتمام المشتركة بين كل الاجناس البشرية ، ـ الاهتمام بالمعنى الالهي ـ وبما وراء الطبيعة هو احدى النزعات الخالدة في الانسانية .

ولقد مكن لهذه النزعة في العصور القديمة اختلاف قوى الطبيعة ، ومواجهة الانسان لهذه القوى ، واحساسه بالضعف أمامها ، وعجزه عن الوصول الى أسرارها .

كل ذلك حدا به للبحث عما يطمئن اليه وجدانه ، وشعوره ، ويرجع اليه علم العلل والاسباب ، فأرشده ، أو قاده تفكيره هذا الى القول : بوجود قوة أزلية أبدية خفية ، تحرك هذا الكون وتديره ، وأطلق عليها اسم « اللـه » .

ولكن بعد أن اهتدى الانسان الى القول بوجود هذه القوة ، بدأت لديه مرحلة ثانية هي مرحلة البحث عن هذه القوة نفسها .

قال أحد المتشككين [2] يخاطب الانسان :

لما جهلت من الطبيعة امرها   واقمت نفسك في مقام معلل
اوجدت ربا تبتغي حلا بـه   للمشكلات ، فكان اكبر مشكل

ولكن هذه المشكلة ـ التي يزعمها هذا المتشكك ـ حلت بما أقامه فكر الانسان وعقله من الاستدلال على وجود الخالق من نفسه ، ومن الكون ، ولذلك

---

(١) ديكارت ، الفلسفة الحديثة .
(٢) ينسب هذان البيتان للفيلسوف الشاعر جميل صدقي الزهاوي العراقي المتوفي عام ١٩٣٦ م والمولود ١٨٦٣ م .

نجد في التطور التاريخي للدين مراحل متعددة ، تبدأ من عبادة الحجر والنار ، ومظاهر الطبيعة ، الى أن تصل سموًّا بالوحدانية ، والتنزيه المطلق .

قال أحد الفلاسفة : ان النظر في الظواهر الطبيعية قاد الانسان الى ادراك خالق وراء هذه الظواهر ، ولقد سماه كل جنس ، وكل جيل باسم خاص : الله، يهوه ، جوبيتر ، السيد المالك ، مالا يُحدّ ، ما لا يعرف ، الارادة المطلقة ، مسخر العالم ، مهندس الكون ... الخ

وترقّت فكرة الاله من شكل « صنعــه » الانسان بيــده ، الــى ذات « يتصورها » العقل ، كما هي الحال عند الفلاسفة من السمو .

والمتألهون قسمان :

قسم يقول باله واحد كما في الاديان الكبرى كاليهودية والمسيحية والاسلام

وقسم يقول بآلهة متعددة ، كما في الاديان الاخرى البدائية القديمة .

ومذهب القول بالالهة المتعددة هو مذهب « مشبّه » لانه يشبه اللــه بالانسان ، فينسب الى الله فكرا ، ورأيا ، وصفات ، وميولا ، وصورة ، الا أنه يقر بأن ماله من ذلك أكمل مما للانسان .

وهناك مذهب العقليين القائل بوجود اله علوي ، قوي ، عالم ، والعقل وحده يستطيع أن يصل الى معرفته ، ولكنه ينكر الوحي ، وان الله خلق العالم من لاشيء ، وانما نظّم المادة المشوشة ، وأخرجها من « العماء » وهــو ليس بحاجة الى صلوات ، وعبادات .

ومذهب العقليين هذا يتفق مع مذهب المؤلهة بالقول باله علوي فوق العالم، يحكمه كأنه منفصل عنه ، لكن المؤلهة يعتقدون بأنه مستوٍ على العرش ، بيده الخير والشر ، يثيب ويعاقب على الاعمال ، لاتفهم عقولنا أعماله .

أما مذهب الحلول فيضادّ هذه المذاهب والعقائد القائلة : ان لله وجودا مستقلا عن العالم • ويقولون : ان الله في هذا العالم ، وانه كل شيء ، في كل شيء ، فالله في هذا المذهب هو كل شيء ، وكل شيء هو الله ، والله والعالم من عنصر واحد ، فالعالم مظهر الله •

وعندهم ان الله في كل ذرة من ذرات العالم ، وفي كل حبّـة من رمال الصحراء ، وفي نبات الارض ، وأوراق الشجر ، وسيأتي مزيد من هذا البحث في محل آخر من هذا الكتاب •

★ ★ ★

قلنا آنفا : ان الانسان بعد أن اهتدى الى القول بوجود القوة الازلية ، الابدية الفعالة ، الكلية ؛ وأثبت بالاستدلال والبرهان العقليين أن لهذا الكون صانعا ، بدأت لديه مرحلة ثانية ، هذه المرحلة هي البحث عن هذه القوة ، وامكان معرفتها •

ويمكن القول : ان العقل البشري محدود ، وانه كأية حاسة من الحواس يقف عند نطاق معين من المدركات لا يتعداه ، كالعين مثلا التي لا تدرك الاشعة فوق الحمراء ، ولا فوق البنفسجية ، ولهذا كان البحث في الله عن طريق عقلنا المحدود نوعا من الشطط ، ومحاولة لادراك الكامل عن طريق الناقص •

والمكزون لا يبحث المرحلة الاولى — مرحلة اثبات وجود الصانع — لان ذلك مسلم به بداهة وضرورة ، واستدلالا وبرهنة ، ولا يبحث فيه الا المتشكك، وانما يبحث المرحلة الثانية ، وهي مرحلة البحث عن معرفة الصانع :

وكما ورد في رسالته التي بنى مقدمتها على تقريرين ، فجعل التقرير الاول مقصورا على معرفة الغاية والحكمة من التكاليف المفروضة على العباد ،• وجعل التقرير الثاني مقصورا على « المعرفة » — معرفة الصانع — فقال :

ان معرفة الله لا تصح الا بذاته ، وذاته لا تعرف الا برؤيته ، ورؤيته لا تمكن الا بتجليه ، وتجليه لا يدرك الا بكماله ، والتجلي يقع بحسب قوة الناظر اليه ، ومعناه رفع حجاب الظلمة عن بصر المبصر ، ليشهد من ذات المتجلي على قدر طاقته في حد عجزه ، وكلال بصره عن مشاهدة نور اللاهوت ، من غير تغير في ذات المتجلي بحركة توجب الانتقال من حال الى حال ، وانما شوهد بذلك من قبل تقلّب القلوب والابصار [1] .

فهنا في هذا النص ، المعرفة ، والذات ، والرؤية ، والتجلي ، والحجاب ، والاستطاعة ، وعدم التغير والانتقال ، وتقليب القلوب والابصار .

هذه الموضوعات الكبرى يتبسط بها المكزون في رسالته ، وأدعيته ، وشعره ، ويخلص من ذلك كله الى تقرير العدل ـ عدل الخالق ـ ولطفه وايناسه لخلقه بظهوره ، وامكان رؤيته ، حال تجليه ، ووصفه بصفات الكمال ، وتنزيهه عن رؤية العيون ، وتوهم الخواطر والظنون ، وتخيل الابصار والعقول . فتجليه للخلق بصرا ، أو بصيرة هو ايناس لهم ، وعدل عليهم ، ورحمة بهم ، واثباتا لوجوده ، ونفيا للعدم عنه .

(١) راجع البحث على ص ٥١ بعنوان رسالة المكزون .

التجلي .. والظهور

يقال : التجلي خاص ، كتجلي الباري لموسى ، فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا ، وخر موسى صعقا .

والظهور عام ، كظهور القدرة ، والقدرة فعل الخالق ، وفعله عين ذاته(٢) في رأي كثيرين من فلاسفة التوحيد . وهناك من يقولون : ان مفهوم الظهور والتجلي واحد .

وفي الكتب المقدسة « تجلى » الله لموسى ، و « ظهر » ملاك الرب .

وفي القرآن : هل ينظرون الا أن « يأتيهم » الله في ظلل من الغمام .

و «جاء» ربك والملك صفا صفا .

وما كان لبشر أن « يكلمه » الله الا « وحيا » أو من وراء حجاب أو « يرسل » رسولا .

فاذا أمعنا النظر في هذه الايات وضح لنا ما يلي :

١ ــ ان لله تجليا .

٢ ــ انه تجلى لموسى من الشجرة ومن على الجبل .

٣ ــ انه « يأتي » في ظلل من الغمام و « يجيء » مع الملائكة .

٤ ــ انه « يكلم » البشر بثلاث طرق ، الوحي ، ومن وراء حجاب ، وبواسطة الرسل .

وثبت لنا التجلي ، والمخاطبة ، والاتي ، والمجيء ، والمكالمة ، والايحاء ، والواسطة .

---

(٢) راجع الصفحة ١٧٢ من هذا الكتاب .

وهنا تطرح نفسها الاسئلة التالية :

١ ــ هل المخاطبة تجلٍّ ، ؟ والتجلي في اللغة يعني الظهور والوضوح ، كما يعني الستر « الجلوة » .

٢ ــ هل يتم هذا التجلي بصورة ؟ أم بغير صورة ؟

٣ ــ هل المخاطبة بجارحة وحروف وكلمات ، وصوت ؟

٤ ــ هل تقع المخاطبة بغير صورة ؟

وما هو الحجاب الذي يحتجب الله وراءه ويكلم البشر ؟

وما معنى الاية القائلة : وجوه يومئذ ناضرة الى ربها « ناظرة » .

وهل يكون النظر الا الى صورة ؟

وهل هذا النظر يتم يوم القيامة فقط كما يقول بعضهم ؟

وسبق أن ذكرنا ان التجليات ست ، ولها دلالاتها في القرآن ، والكتب المقدسة وهي :

١ ــ التجلي للشيء : فلما تجلى ربه « للجبل » جعله دكا .

٢ ــ التجلي من الشيء : فلما أتاها نودي « من » جانب الوادي المقدس « من » الشجرة أن ياموسى .

٣ ــ التجلي مع الشيء : وجاء ربك ، « و » الملك صفا صفا .

٤ ــ التجلي في الشيء : هل ينظرون الا أن يأتيهم الله « في » ظلل من الغمـــام .

٥ ــ التجلي على الشيء : كتجليه من على الجبل ، والاستواء « على » العرش و « الى » السماء وهي دخان .

٦ ــ التجلي كالشيء : وجوه يومئذ ناضرة ، الى ربها « ناظرة » وهــو

التجلي بما يشاكل المتجلى له ايناسا له ولطفا به . تجلي مشاكلة ، لا مجانسة .

والقول بالتجلي ــ ولا مناص من القول به لوروده في الكتب المقدسة ــ يطرح التساؤلات السابقة ، ويقود بالضرورة الى القول بالرؤية ، وجوه يومئذ ناضرة الى ربها « ناظرة » .

وقد يقال : الرؤية عِيانية لا عَيانية ، بالبصيرة لا بالباصرة ، ولكن هل المخاطبة تتم بدون كلام ، كما تتم الرؤية بدون ابصار ؟؟

في القرآن : والنجم اذا هوى ، ما ضل صاحبكم وما غوى ، وما ينطق عن الهوى ، ان هو الا وحي يوحى ، علمه شديد القوى ، ذو مرة فاستوى ، وهو بالافق الاعلى ، ثم دنا فتدلّى فكان قاب قوسين أو أدنى ، فأوحىْ الى عبده ما أوحى ، ما كذب « الفؤاد » ما « رأى » أفتمارونه على ما « يرى » ، ولقد « رآه » نزلة أخرى ، عند سدرة المنتهى ، عندها جنة المأوى ، اذ يغشى السدرة ما يغشى ، ما زاغ البصر وما طغى ، لقد رأى من آيات ربه الكبرى ؟؟ (1) .

فالكلام هنا « ايحاء » والرائي هو « الفؤاد » و « العين » ــ البصر ــ.

ورؤية « الشديد القوي » حصلت مرتين لـ « عبده » كما تشير الايات السابقة : أولاهما : لما دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى ، والثانية عند « سدرة المنتهى » اذ يغشى السدرة « ما » يغشى .

ونحن الان أمام سلسلة تتداعى على مبدأ المسبب والسبب وكل شيء سبب لما بعده ، نتيجة لما قبله . فالتجلي والمخاطبة تقتضيان الرؤية ، والرؤية تقتضي الصورة ، والصورة تقتضي الحيّز ــ زمانا ومكانا ــ كما تقتضي الوصف .

الرؤية تضع المرئي ضمن الحدود ــ حدود النظر ــ
والصورة تلحق به الصفة ، والشكل ، والابعاد .

---

(1) سورة النجم .

وهناك من يقولون بلسان الفلسفة : لا يمكن تصور شيء خارجا عن الزمان والمكان ، ولا نستطيع أن نقيم له صورة في العقل ، أو الذهن ، لا تصورا ، ولا تخيلا •

ومن هؤلاء فيلسوف المعرة القائل متهكما :

قلتم : لنـــا خالق قديـــم ... قلنا : صدقتم ، كـذا نقول

زعمتمـوه بـــلا زمـــان ... ولا مكـــان ، الا فقولوا ••

هذا كـــلام لـــه خفـــي ... معناه : ليست لنـا عقــول

فهو يرى أن القول بعدمية الزمان والمكان لايمكن للعقل تصورها •

وجاء لعلي بن أبي طالب : من تفكر في الله ورجع بنفي ، فذلك المعطل •

ومن تفكر في الله ورجع بصورة ، فذلك المجسّم ،

ومن تفكر في الله ورجع بحيرة فذلك الموحد •

★ ★ ★

واذا كان المعتزلة لا يقولون بالصفات « الايجابية » ويفسرون «المتشابه» بطريقة « المجاز » ويسلبون كل صفة تنافي الذات •

واذا كان الحنابلة ، وأصحاب النص الحرفي يقولون بالصفات قولا «حرفيا» ولكنها فوق صفات البشر •

واذا كان الاشاعرة قد جاءوا بحل وسط بـين الطرفـين ، فقالـوا ان « الازدواجية » بين الجوهر والصفة يجب أن يتم بدون السؤال « كيف » •

واذا كان لهؤلاء أنصار ، ولاولئك أنصار ، واذا كان هناك مترددون بين هؤلاء واولئك ، أو خارجون على هؤلاء وأولئك ، فان للمكزون رأيا « يعدل » من « تطرف » هذه الاراء ، ويلطف من حدة الجدل بين أصحابها ، ويقربهـا من الافهام وينحو بها منحى « عدليا » ويقيم بينها حوارا منطقيا •

فالخالق عند المكزون يتجلى لخلقه لطفاً منه ، وعدلا عليهم ، وايناسا لهم، بقدرته ، وسائر أفعاله ، الدالة على وحدانيته ، وحكمته ، وفيض رحمته •

علت ، فادناهـا كمال لطفهـا   من عبدها ، حتى بدت كما بدا(١)

وظهوره يكون من حيث هم ، لا من حيث هو « حتى بدت كما بدا » •

وظهوره بصفات القدرة ، والعلم ، والعدل ، والحكمة والاحاطة وغيرها انما يكون لاثبات وجوده ، ونفي العدم عنه ، ليهلك من هلك عن بينة ، ويحي من حي عن بينة •

ولا يجوز أن يفهم من هذا أن الصور والصفات التي يظهرها لاحقة به لحوقا عينيا ، فهو منزه عن كل صورة ، وكل صفة • ولكن الصورة المشهودة عند التجلي والظهور ، « الى ربها ـ ناظرة ـ » هي صورة المتجلى له ، أي صورة « الناظر » بدت له كما تبدو صورته معكوسة في المرآة الصقيلة •

تجلى لي ، فجلاني لعينـــي   كما لي صورتي المرآة تجـلو
ومثّل لي الحقيقة في خيـال   كما في الشمس يحكي الشخص ظل
وفيه أنا ، وفي غدا كشبحي   أراه ، وما لـه مني محـل

فالخالق تجلى له ، وجلاّه لعين ذاته ، كما تجلو المرآة صورة الناظر اليها، وكما تخلق الشمس الساطعة ظلا للشخص محاكيا له ، ومشابها لصورته • وليس للخالق محل من هذه الصورة •

بصفاها ممنوعـة أن تراهـــا   عـين راء ، الا بوصـف الـرائي
ولعجزي من أن أراهـــا بايا   هـا بدت بالصفـات والاسـماء

انها لشدة صفائها حال تجليها تمتنع أعين الرائين وترتد حسيرة عن رؤيتها، وانما المرئي هو الرائي والموصوف ، وظهورها بالاسماء والصفات كان لعجز الناظرين واستحالة رؤيتها بذاتها •

---

(١) كل الابيات للمكزون ، وهي أصل البحث •

لم تبد لي من بهـــا وجدي وبلوائي بغـير نعتي وأوصــافي واسمائـي
صفاؤهـــا في تجليهـا يقابـل را ئيها ، فتظهر فيها صــورة الرائي

ويعيد هذا المعنى ، ويكرره لابرازه وتأكيده بصورٍ متعدّدة ، وصيغٍ مختلفة .

كـل يـــراك كعينـــه اذ كنت مرآة الوجـــود
وسواك ما يبـدو لـــه فيغيب في حـــال الشهـود
اذ لا يجـاوز حــــده وسواك يدخل في الحـدود

والحق يتجلى بأعيان الوجود على حسب ما تقتضيه قابلية كل هيئة لكل موجود ، لان الحق واحد بحسب تعدد الموجودات ، وهو بالحقيقة لا تعـدد لذاته ، لانه جزء أصم ، أي لا يتجزأ ، ولا يتبعض .

وجاء عن جعفر بن محمد الصادق قوله : ان الذي رأيتموه بأبصاركم ، ان نسب الى الله كان عرضا داخلا على الاعين ، وان نسب الى البشر كان حجاب الذنوب وعلة الغفلة .

يقول ابن عربي في تعليقه على قصة موسى : ان الايمان لا يتصـور الا بالرؤية في أي عالم كان ، ولهذا قال النبي لحارثة ما حقيقة ايمانك ؟ قال : كأني أنظر الى عرش ربي بارزا ، فأثبت الرؤية في عالم ما ، وبها صحت لـه حقيقـة الايمان .. وما عدا ذلك فهو الايمان المجازي ، فلا فائدة للايمان بالغيب ، الا لحوقه بالمشاهدة ، ولهذا لا يدخله الريب ، فموسى ادرك بالبصر على وجه ما[1]

ويقول أيضا : فيالها من حيرة ، وما أعظمها من مسرة ، اذا كشف الغطاء ، واتحد البصر ، وجمع الشمس والقمر ، وظهر المؤثر في الاثر ، وأدرك بعـين البصر ، وتحول لهم في الصور ، ووقع المكر بمن مكر ، وربح من آمن ، وخسر من كفر (٢) .

(١) رسائل ابن عربي ، كتاب الجلال والجمال .
(٢) الرسائل لابن عربي .

فالتجلي والصورة والرؤية والصفة كلها لاثبات وجوده ، ونفي العدم ، لان العدم معدوم في الزمان والمكان ، وساقط في حساب الكلام ، ولا يصح القول: انه كان ، وما لا يرى ، لا يمتنع القول فيه انه معدوم .

والخالق واجب الوجود ، فالصورة المتجلاة تثبت وجوده ... وقال الرسول : رأيت ربي في أحسن صورة .

فاطلاق الصورة هنا لا يراد به المعنى الذي هو جسم وهيئة .

قال علي بن أبي طالب في الخطبة الغراء : ليس له صفة تنال ، ولا حد تضرب فيه الامثال ، ليس له نعت موجود ، ولا وقت محدود .

ولكي تفهم فلسفة المكزون وقوله بالصورة ، عليك أن تعلم أن الصور أربع أنواع .

١ ـ الصورة المادية .

٢ ـ الصورة الطيفية .

٣ ـ الصورة الانعكاسية .

٤ ـ الصورة التصورية .

فالصورة المادية هي صورة الموجودات التي تدرك بالعين الباصرة .

والصورة الطيفية هي الصورة التي تراها في الحلم .

والصورة الانعكاسية هي الصورة التي تراها في المرآة والاجسام الصقيلة

والصورة التصورية هي ما ترتسم في الذهن باثارة مماثل خارجي ، وقد يكون المماثل المثير ماديا ، أو معنويا ، فقد تقرأ أو تسمع عن سور الصين فترتسم له صورة في ذهنك ، وقد تقرأ عن الجنة ونعيمها ، والنار وعذابها ، وسدرة المنتهى وجلالها ، فترتسم لكل ذلك صورة في ذهنك .

ولا بد لكل معنوي من أن يقترن ذهنيا بصورة مادية ليمكن تصوره •

وعلى هذا يمكنك أن تفهم معنى الصورة التي ترد عند المكزون ، كما يجب أن تلاحظ أن الصورة الاولى من الصور الاربع هي حقيقية ، والثلاث الاخر هي مجازية ومثالية •

قال المكزون مشيرا الى هذه الصور :

١ ـ وأبدت لعيني في «المنام»خيالها يعاتب جفني بالكرى بعد هجعة

٢ ـ ومثل لي الحقيقة في «خيال» كما في «الشمس»يحكي الشخص ظل

تجلى لي فجلاني لعيني كما لي صورتي « المرآة » تجلو

٣ ـ قد أثبت التصديق نفي تصوري معنى ، سواه بالتصور يوصف

فالحالة الذهنية التصورية التي تستدعيها سلسلة المسبب والسبب لاتمنع من القول باثبات الصورة ونفيها على الاساس الذي قدمناه •

ونزهت معناها المصور ـ اذ بدا كصورة حد الاين ـ عن كل رؤية

وليس من التناقض أن يجتمع الاثبات والنفي في الصورة اذا قلنا : ان الاثبات لسلب العدم ، والتخلص من افتراضه • وان النفي لرفع الحصر والاحاطة، لان طرفي القضية ـ العدم والاحاطة ـ لا يليقان بكماله •

فالصورة اذن هي هو اثباتا وتصورا ، ونفي عدم ، •• لا هي هو احاطة وحصرا وتجسيدا •

ان الذي عاينته عيني بمرآة وقتي
هي هو وجودا ، وما هي هو ، في حدود ونعت

★ ★ ★

وهو غير الذي رايت ، وعن كل مقال يقال فيه ، يجل

★ ★ ★

ويقول أحمد بن جابر بن أبي العريض الغساني في رد أسئلة نصر بن معالي الخرقي ٥٩٨ هـ[1] •

---

(١) مخطوط خاص •

ان وجه التوحيد أن تقول : انه مباين للاشياء في القدم والجوهريـة ، والقدرة ،• لا في الوجود والحضور ، موجود فيها بالعلم ، لا بالاختلاط والحلول موصوف بنسبة المكان الى الحي الناطق ــ الانسان ــ الذي هو عالم صغير ، كنسبته الى العالم الكبير لئلا يكون منفيا •

عز أن يكون شكلا ، أو ضدا ، أو جنسا ، أو نوعا ، أو فصلا ، تعالى خالق كل مخلوق ، وعلة كل معلول •

واليك مقتطفات من شعر المكزون في هذا الموضوع ، موضوع الظهور ــ التجلي ــ والرؤية والصورة للاثبات ، وتعقيبه على كل ذلك بمعاني النفي للصورة ، والتنزيه ، وتجريد الذات ، وان كل ما رأته العيون من الصفات ، لاحق بالرائي ، وان الرؤية هي الحجاب • أي حجاب الذات ، وحجاب الناظر في ان واحد •

١ ــ صفـاء الذات منها اذ تجلت — أراني في تجليهـــا صفاتـي
وما احتجبت بغيري عن عيـاني — لـذاك شهدت فيهـا وصف ذاتي

★ ★ ★

٢ ــ ظهـور الحـق للعـــا — لم بالقـــدرة والعلـــم
وبالعـــدل وبالاحســا — ن والرأفـــة والحلـم
ولم يـدرك ــ عــلا عـن ذا — ك ــ بالحيّز والجســم

★ ★ ★

٣ ــ ليس لها بالحسن مثل ، انمـا — تمثلت عنـد الظهـور بالمثـل
وهي ــ وان بان لنا جمالهـا ــ — عن الكيـان بالعيـان لم تزل

★ ★ ★

٤ ــ تعـــالت ذات مـــــولاي عـــن الادراك بالعـــــين
وعــن دائـــرة الايـــن وان شـــوهد بالايـــن

★ ★ ★

٥ ــ تعـــالت ذات مـــــولاي عـــن الحيــز والــوصــف
وعمـــا حـــال بالشـــكل ومـــا يلحظ بالطـــرف
وعن قـــول حلـــولـــي حـــوى المقصـــود بالظــرف

★ ★ ★

٦ ــ نظري في الصفـاء أشهدني عيـــــني ، وغيبي على ســواء الحــال
مثل ما في المراء[1] أشهد من خلـــــفي أمامي ، وعن يمينـــي شمالي
وهي لم تستحل ، ولا حــل فيها ما تبدى فيهـــا مــن الاشــكال

★ ★ ★

٧ ــ اذا وصف العشاق معنى جمالكم فتجريده عن كل وصف له وصفي
وان عبروا باللطف عنه ، فانني أقول : معيد اللطف ، جل عن اللطف
وان عرفوه بالاسامي ، فانمـــا به للاسامي ، والكنى ثم لي عرفي

★ ★ ★

هذه العبارة البليغة تلخص فلسفته في هذا الموضوع : وصف الخالق ، تجريده عن الوصف .

★ ★ ★

٨ ــ دنت في علاها من حضيض مقامي الـــذي هبطت نفسي به بعــد رفعــة
ولاحت بمعناها لعيني « صورة » وما اقترنت عند الظهور بصـــورة
وما انتقلت عن كون «تجريد» ذاتها وان شوهدت في حلية مثل حليتي

(١) المراء : جمع مرآة .

«تقلّب» أبصار الورى ، وقلوبهم اذا استترت بعد الظهور بغيبة
«حكاني» على طور التجلي صفاؤها فكان لعيني في اجتلا العين جلوتي
فما شهدته العين « معنى» فذاتها ومن هيئة ، فهي «المثال» لهيئتي

المحاكاة : هي المماثلة والمشابهة ، ومحاكاتها ، اظهارها الصورة والمثال ، وحتى في حال المحاكاة لم تنتقل عن كون « التجريد » وانما كان ذلك من قبل تقلب القلوب والابصار • وما شهدته العين « معنى » أي قدرة ، فهو ذاتها ، أو دلالة على الذات ، وما سوى ذلك من الصفات فهي ، صفة الناظر •

وجاء لابن عربي في هذا المعنى :

لما شهدتك يامن لا شبيه له لا فرق عندي بين الغي والرشد
فالنفس تعرفه علما ، وتبصره «عينا» وتشهده في الوقت والابد
من عاين «الذات»لم‌ينظر الى‌صفة فان فيها حجاب الصف والصفد

وفي « الاصيغر » (١)

الصورة صفة ، والصفة على مثلها تدل •

الصورة تدل على الناسوت دلالة التزام ، وعلى اللاهوت دلالة تضمين •

ومن كل ما أوردناه نستخلص ما يلي :

١ ـ التجلي ، والظهور والنطق ، والمخاطبة ، والوجود ، والاثبات ،

(١) الاصيغر ، مخطوط خاص •

ويسميه البعض « الاصيفر » بالفاء ، ونحن نرى انه « الاصيغر » بالغين المعجمة ، وفي هذه التسمية ضرب من البلاغة ، فانت اذا اردت التواضع تستعمل صيغة أفعل التفضيل من صغر ، فتقول : زيد اصغر قامة من بكر ، ولكن اذا صغرت الاصغر فقلت : « أصيغر » فقد بلغت الغاية القصوى في استقصاء معنى التواضع، والتواضع كما هو معروف أحد مقامات القوم .

ونعتقد أن المشابهة بين الفاء والغين عندما وقعت احداهما في منتصف الكلمة هي التي قادت الى تصحيف لفظة « الاصيغر » بالغين ، الى « الاصيفر » بالفاء ، والتصحيف لا يقع الا بين الحروف المتشابهة ، كما قرر علماء البديع اللفظي .

والاشارة ، والاستدلال كلها تقتضي الصورة ، اذ لا يمكن تصور العدم ، والباري واجب الوجود •

٢ ــ لا يقصد بالصورة تحديدها بالجسم والهيئة ، وانما هي دلالة تضمين، لا دلالة التزام •

٣ ــ التجريد ، والتنزيه ، والافراد ، والوجدانية ، والكمال المطلق تقتضي « نفي » كل ما رأته العيون ، وتمثلته الخواطر والعقول ، والافكار والظنون من الصور ، عَيانا وعِيانا ، صورا وتصورا •

فالصورة لازمة ملزمة للخلق ، منفية عن الحق •

وهي حجاب الخلق ، وحجاب الحق •

وظنني مجسدا في نعتها بصورة .. غر غدا مجسدا
وما دري بأنني لذاتها اسميت من صفاتها مجردا

الصفات (١)

القول بالصفات لعب دورا كبيرا بين المعتزلة ، وأصحاب النص ، والاشاعرة، والصوفيين ، وأصبح احدى المشاكل الكبرى •

ففي القرآن ، وفي بعض الاحاديث ترد صفات وصور مضافة الى الخالق كاليد ، والوجه ، والاستواء على العرش •

وقال الدين كفروا « يد » الله مغلولة ، غلّت أيديهم ، بل « يداه » مبسوطتان ينفق كيف يشاء •

تبارك « وجه » ربّك ذو الجلال والاكرام •

واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشيّ يريدون « وجهه » |

الرحمن على العرش « استوى » •

هذه الآيات وأشباهها قام الجدل حولها ، وكثرت التفسيرات ، والاجتهادات، وأول ما نشأ هذا الخلاف بين المعتزلة ، وأصحاب النص •

فالمعتزلة اعتبرت الصفات كلها من باب المجاز والاستعارة •

فاليد عندهم تمثل القوة •

والوجه للدلالة على الذات •

والاستواء على العرش صورة مجازية للدلالة على السلطان الالهي •

وان الله مجرد عن كل صفة ايجابية •

وان كل صفة من الصفات هي عين الذات •

ويسمون أمثال هذه الآيات « متشابهة » ويحتجون بالآية القائلة :

هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أمّ الكتاب ، وأخر

---

(١) راجع بحث التجلي والظهور من هذا الكتاب .

متشابهات ، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة ، وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويلـه الا الله ، والراسخون في العلم يقولون : آمنا به •

ولقد أطلق « أصحاب النص » على المعتزلة اسم « المعطّلة » أي أنهم اتهوا الى تجريد الله من كل فعلٍ عملي •

وأطلق المعتزلة بالمقابل على أهل النص اسم « المشبّهة » لانهم يشبّهون الله بالصفات •

وجاء الاشعري بحلٍّ وسطٍ بين الفريقين وهو : ان الله يتّصف حقيقة بالاسماء والصفات التي أشار اليها القرآن ، وهذه الصفات يمكن اعتبارها مغايرة للذات الالهية من حيث حقيقتها الايجابية ، في حين لا وجود لها ، ولاحقيقة خارج الذات ، مستقلة عنها •

وأهمية هذا الحلّ الذي جاء به الاشعري ، هي في تمييزه بين الصفة ، والمفهوم الذهني ، ومن جهة أخرى ان « الازدواجية » بين الجوهر والصفة تتم على صعيد « الكيف » لا على صعيد « الكم » •

والشيعة الامامية يرون أنه تعالى متصف بجميع صفات الكمال ، منزه عن كل صفات النقص وعن كل ما يقتضي الحدوث •

وان صفاته قسمان :

١ ــ ثبوتية : مثل عالم ، قادر ، حي ، أزلي ، مدرك ، متكلم •

٢ ــ سلبية مثل : ليس مركب ، ليس بجسم ، ليس محلاّ للحوادث •

أما الخالق والرازق ، والمحيي والمميت ، فهي من صفات الافعال •

ومعنى مدرك : انه يبصر لا بعين ، ويسمع لا بأذن •

ومعنى متكلم : انه ينطق لا بلسان ، بل يوجد الكلام في بعض مخلوقاته كالشجرة حين كلم موسى •

ومعنى أنه ليس محلاً للحوادث : أي لا تناله الامور ، والصفات الحادثة.

ومعنى نفي المعاني والصفات عنه : ان صفاته ليست مغايرة لذاته ، بل هي عين ذاته ، لئلا يلزم تعدد القدماء ، وانه منزه عن الجهة والمكان ، والاعضاء والجوارح .

وهذا ما انفردت به الامامية والمعتزلة عن الاشاعرة وغيرهم في الاصول .
فصفات الله عندهم عين ذاته ، باعتبار أن ذاته تسمى ـ باعتبار التعلق بالمعلومات ـ عالما ، وبالمقدورات قادرا ، لانها ان كانت غير ذاته ، وكانت قديمة كقدم الذات لزم تعدد القدماء ، وان كانت حادثه لزم كونه تعالى محلا للحوادث ، وكلاهما باطل .

والاشاعرة تقول : انه قادر بقدرة ، عالم بعلم ، حي بحياة ، وهي معانٍ قديمة أزلية ، « زائدة » على ذاته ، قائمة بها ـ أي بالذات ـ وهي ليست عين الذات ، ولا غير الذات .

قال عمر النسفي في العقائد : وله صفات أزلية قائمة بذاته ، وهي لا هو ، ولا غيره .

ويرى الغزالي أن لله ذاتا وصفات ، ويقسم الصفات الى قسمين :

الاول : دالّ على الذات مثل : الله أول ، أزلي ، ليس له أول ، ولا اخر ، لا شريك له ، مرئي في الاخرة بالابصار ، وان يكن لا جسم له ، ولا جهة ، وتتم رؤيته بادراك أكمل من ادراك العقل .

والثاني : صفات زائدة على الذات ويحددها بسبع وهي : العلم ، الارادة، البصر ، السمع ، الكلام ، الحياة ، القدرة ، فالله عنده ـ كما هو عند باقي الاشاعرة ـ حيّ بحياة ، عالم بعلم ، قادر بقدرة .

ويؤمن الغزالي بالمعجزة ، ولذلك يرفض « السببية » التي يقول بها المعتزلة، لان المعجزة هي « خرق العادة » وبذلك يفقد القول بالسببية قيمته .

أما الافعال فيراها مقدورة لله ، حتى الافعال التي نقول انها اختيارية ، لان كل فعل حادث ، وكل حادث خلق لله ، والاختيار نفسه شيء مجبر عليه الانسان ، ولا يتم بارادته الذاتية ، والفعل ليس من خلق الانسان ، لان الخالق هو الله ، وهو الذي خلق الفعل ، بعد القدرة ، والقدرة بعد الارادة ، والارادة بعد العلم ، فالانسان « مجبر » على « اختيار » أفعاله .

وهناك من يقسم الصفات الى قسمين : صفات أفعال ، كالقادر والعالم والسميع والبصير .. الخ وصفات هيئية : كالوجه ، واليد ، والاستواء .

★ ★ ★

المكزون في التقرير الثاني من رسالته يقول : (١)

تعالى عن الحركة والسكون ، وتنزه عن حلول الاجسام ، والتغير والفساد، وهو القادر الذي لا يعجز ، والظاهر الذي لا يُتحيّز ، لا تحويه الجهات ، ولا « تقع » عليه الاسماء والصفات ، الحيّ القائم بذاته ، « الغنيّ » عن أسمائه وصفاته ، وسائر مبتدعاته ، لا يفعل الا ابداعا ، أفاد وجوده المخلوقين ، ما عرفه من كيّفه ، وجهل ذاته من « وصفه » .

ثم يقــول :

فبافادته القدرة للقادرين سمي « قادرا » ، وبتعليمه العلم للعالمين سمي « عالما » . وكذلك كل ما « وصفناه » به انما أجري عليه من قبل أنه « وهبه »، لا من قبل أن « الوصف » كمال لذاته ، وهو « زائد » عليها .

فهذا النص لا يختلف في شيء عما تقول به الشيعة الامامية .

---

(١) راجع اثار المكزون من هذا الكتاب .

انظر الى قوله : تعالى عن الحركة والسكون ، وعن حلول الاجساد ، والتغير والفساد ، لا يعجز ، لا يتحيز ، لا تحويه الجهات ، لا تقع عليه الاسماء، والصفات ، قائم بذاته ، غني عن أسمائه وصفاته ، وكل ذلك ينطبق على « أنه ليس محلا للحوادث » •

وقارن بين قوله : بافادته القدرة للقادرين سمي « قادرا » وبتعليمه العلم للعالمين سمي « عالما » •

وبين قول الامامية : ان ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات « عالما » وبالمقدورات « قادرا » •

وبين قولـــه :

كل ما « وصفناه » به انما أجري عليه من قبل أنه « وهبه » لا من قبـــل أن « الوصف » كمال لذاته ، وهو « زائد » عليها •

وبين قول الاشاعرة : انه قادر بقدرة ، عالم بعلم ، وهي معان قديمة أزلية « زائدة » على ذاته •

انك ــ بلا شك ــ تلاحظ الخلاف بين القولين ــ قوله ، وقول الاشاعرة ــ وان في قوله « تعريضا » و « ردا » •

ونورد الان شيئا من شعره في الصفات وتنزيه الخالق عنها •

١ ــ «موصوفة» بين الورى، وحسنها تحت النعوت والصفات «مادخل»

• • • •

٢ ــ «موصوفة» لم أصف الا «وصيفتها» وهي «العلية» عن نظمي، وعن خطبي(١)

• • • •

٣ ــ وجهت وجهي للتي جمالهـــا عن جهة الاوصاف بالتحديد جـــل

• • • •

(١) يقول : انها موصوفة ، ولكن الوصف يقع على « وصيفتها » والوصيفة لغة : الخادمة ، ويقصد بها العقل الفعال الذي ابدعه الخالق : وهو موقع الوصف .

٤ ـ ولاحت بمعناها لعيني«صوره» وما «اقترنت» عند الظهور، بصورة
وما انتقلت عن كون تجريد ذاتها وان شوهدت في حلية مثل حليتي
«فجردت» معناها المصور اذ بدا كصورة حد الاين عن كل رؤيـة
ونزهت عن كون المكان كيانهـا وأوصافها عن رتبة «الحدثية»(٢)

• • • •

٥ ـ وظنني « مجسدا » في نعتهـا بصورة •• غر ، غـدا مجسـدا
وما دري بأنـي لذاتهــا أمسيت من « صفاتها » « مجردا »

(٢) هنا يقول بقدم الصفات ، لانه ينزه « أوصافها » عن « الحدوث » .

الاتجاهات، والفرق (١)
في
شعر المكزون

١ ـ لولا سنا من ربة الخدر بـدا … لم يلق حادي المدلجين الرشـدا
٢ ـ ولا اهتدى الى حماها حـائر … بكشفها في سترها ، لولا النّـدا
٣ ـ دعت ، فلباها السميع ، واثنـى … عنها الاصم مستجيبا للصـدى
٤ ـ وأوهم الناس هوى في قصدها … حتى أضل قومه ، ومـا هـدى
٥ ـ علت ، فأدناها كمال لطفهـا … من عبدها ، حتى بدت كما بـدا
٦ ـ تحير العـالم في جمالهـا … وأصبح العشـاق فيهـا قـددا
٧ ـ « فواقف » عند «مثال» ظلهـا … و « تائه » أضحى لسلمى ملحـدا
٨ ـ و «عارف» « يثبت» من ذواتها … «بمحوه» « ما» للعيان أشهـدا
٩ ـ واحدة الحسن التي أمسيت في … حبي لها بين البرايـا أوحـدا
١٠ ـ وصرت فيها «أمة» يأتم بـي … كل محب ، راح فيها ، أو غـدا
١١ ـ صبا الي «الصابئون» اذ رأوا … طرفي لنجم الحسن فيها رصدا(٢)
١٢ ـ واتخذ «المجوس» قلبي قبلة … لما رأوا للنار فيه موقـدا
١٣ ـ ولم أزل متسعـا ، مسبعا … مخمسـا ، مثلثـا ، موحـدا

---

(١) راجع بحث الكلية والشمول والانفتاح الصوفي من هذا الكتاب .
(٢) الصابئة يرون ان للعالم صانعا حكيما مقدسا عن الحدثان ، والواجب علينا معرفة العجز عن الوصول الى جلاله ، وانما نتقرب اليه بالوسائط المقربة لديه وهم « الروحانيون » وربما اعتبروا الكواكب هي الوسائل ، ومنهم الطبيب ثابت بن قرة الذي ترجم كتاب انظمة « هرمس » الى العربية ، وقد تسرب شيء من معتقداتهم الى بعض فرق الشيعة .

١٤ ـ وبي اقتدى في الحب من ثنى، ومن ثلث ، أو أسلم ، أو تهودا
١٥ ـ و «شيعة الحق» ارتضوا بسنتي واتخذوني في الغرام مشهدا
١٦ ـ و «الحنفاء» تابعوني ، اذ رأو ني في اتباع رسلها مجتهدا
١٧ ـ والحكماء العارفون ، صوبوا رأيي برفع «الوصف» عنها والبدا
١٨ ـ وظنني «مجسدا» في نعتها بصورة ـ غر غدا مجسدا
١٩ ـ وما دري بأنني لذاتها أمسيت من « صفاتها » مجردا
٢٠ ـ فلا أرى في الكون شخصا واحدا يهوى هوى ، الا ولي فيه اقتدا
٢١ ـ لان داري لم تزل « دائرة » تجمع من «ضل السبيل» و اهتدى
٢٢ ـ ما ورد الصادي زلال موردي من عينه ، الا انتفى عنه الصدا
٢٣ ـ ولا اقتدى بي في هواها حائر الا وأضحى هاديا الى الهدى
٢٤ ـ فان أكن عبد هواها ، فبه رحت لارباب الغرام سيدا

••••

١ ـ لمغيب قلبي في هواكم مشهد كل البرية مطلق ومقيد
٢ ـ ما عن شريعته لصاد مصدر اذ ما لباد في سواه مورد
٣ ـ فيه توحدت القلوب على الهوى وتعددت أهواؤهم ، فتعددوا
٤ ـ في ظل «ظاهره» ثووا ، فمغور في قصد « باطنه » ، واخر منجد
٥ ـ و «مجدد» معنى الهوى «بعيانه» وعم على « غيب » الشهادة يشهد
٦ ـ ومكابر احساسه في أنه وسواه من أضداده متوحد
٧ ـ فيريك باطل ما ادعاه ، بجحده لمقال من للقول منه يجحد !!
٨ ـ ومحجب بالاسم عن معنى الهوى العذري ، في تيه العمى يتردد
٩ ـ لا يستضيء بنور حكمة عالم للناكبين عن الصراط مقلد

١٠ ــ متمسكون من الحياة بظــاهر عن قصد باطنــه عموا ، وتبلدوا
١١ ــ لم يفرقوا بين المسمي ، واسمه ولغير رسم الاســم لم يتعبــدوا

••••

١٢ ــ فارغب الى دار تخطاها الشقا ولاهلهــا فيهــا النعيم السرمــد
١٣ ــ «بالهند» قبتها ، وفي «أتراكها» بئر ، وقصر في العلاء مشيــــد
١٤ ــ و بصين أهل الصين منزلغيبها للشاهدين على الشهادة مشــــهد
١٥ ــ لم يصب عنها الصابئون ولميهد الا اليها في الهدى « المتهــود »
١٦ ــ وبها النصارى قدسوا ، وبذكرهاالانصار في جنح الظــلام تهجــدوا
١٧ ــ أنا في هواها مشهــد ومغيب فاعجب لكوني واصف ومجــرد
١٨ ــ ومنزه ، ومشبــه ، وموحــد ومعدد ، ومقــرب ، ومبعــــد
١٩ ــ ومكلف ، ومرفــه ، ومبصــر ومبصر ، ومقلــــد ، ومقلــــد
٢٠ ــ ومفوض ، والجبر غير مجاهد عنــدي ، لان عيانــه لا يجحــد
٢١ ــ متفلسف ، متصوف ، متسنن متشيع ، ذو رغبة ، متزهــد (١)

••••

في هاتين القصيدتين مجموعة من الخصائص أهمها :

١ ــ هذا الاستعراض العام للاديان والمذاهب والفرق ، والحكم عــلى بعضها .

٢ ــ نزعة الوحدانية بين كل الاديان باعتبار قصدها الواحد ، واناختلفت السبل في الوصول الى هذا الهدف والقصد .

---

(١) ترد بعض الابيات في أكثر من بحث ، وذلك لصحة الاستشهاد بها في أكثر من موضوع .

وهذا ما أطلقنا عليه اسم « الشمول » أو « الكلية » أو « الانفتاح » الصوفي •

٣ ــ الفرق الاسلامية ونزعاتها ، وتعدد هذه النزعات •

أما الخاصتان الاولى والثانية فستردان في محلهما من الجزئين الثاني والثالث من الكتاب ، وبشيء من التبسط والاسترسال ، والعرض التاريخي ، والمناقشة العلمية •

أما بعض الفرق التي ورد ذكرها في هاتين القصيدتين فستعرض لها هنا ، وبشكل موجز مختصر ، وندع التوسع للاجزاء القادمة حرصا على الترابط الفكري ، وتسلسل الموضوعات •

الفرق في الاسلام :

اذا بحثنا أسباب نشوء الفرق الاسلامية نجدها ــ على تعددها ــ تنطوي تحت سببين أساسيين ، وتتكون من غرضين اثنين :

الاول :

سبب ، أو غرض ديني اختلف الاجتهاد به ، وتباين التفسير حوله •

الثاني :

سبب ، أو غرض سياسي ، تلبّس لباسا دينيا ، واستترت وراءه غايات قبلية ، أو عنصرية شعوبية •

كل فئة استخدمت الدين لترسيخ فكرتها ودعمها ، واعطائها صفة الحق والشرعية ، واسبغت عليها ثوبا ضافيا من المنطق والفلسفة والحجة ، وعلم الكلام، وضروب الدعاية ، وطرق الاقناع •

وتطور الخلاف ، وظهر « طالبو الحق » في أربع فئات :

١ ـ المتكلمون :

وهم يدعون أنهم أصحاب الرأي والنظر ٠

٢ ـ الباطنيــة :

وهم يرون أنهم أصحاب التعليم ، والمخصوصون بالاقتباس عن الامــام المعصوم ٠

٣ ـ الفلاسفة :

ويرون أنهم هم أهل المنطق والبرهان ٠

٤ ـ الصوفيــة :

ويدعون أنهم أهل المشاهدة والمكاشفة ٠

يقول الشهرستاني : (١)

المعتزلة : معطلة الافعال ـ أي لا تنسب فعل العباد لله ٠

والمشبهة : حلولية الصفات ٠

وكل واحد منهما أعور بأي عينيه شاء ٠

فان من قال : انما يحسن منه (والضمير لله) ما يحسن منا ، ويقبح منه ما يقبح منا فقد شبّه الخالق بالخلق ٠

ومن قال : يوصف الخالق بما يوصف به الخلق ، أو يوصف الخلق بما يوصف به الخالق فقد اعتزل عن الحق ٠

★ ★ ★

قلنا : هناك فرق دينية ، وأخرى سياسية ، ونضيف الى هذا القول : ان هناك من جمع بين العقيدة الدينية والحزبية السياسية ٠

فمن الفرق الدينية : المشبهة ، والاشاعرة ، ومدرسة ابن تيمية ٠ وهؤلاء

---

(١) الملل والنحل ٠

نشأوا من التفكير الديني ، واستقلت كل فرقة عن غيرها برأي يتصل بالعقيدة.

أما الشيعة والخوارج فهما حزبان دينيان نشآ حول « الامامة » ، وبسببها

ويرى البعض : ان قضية الامامة مصلحة اجتماعية ، ولا تلحق بالعقائد .

يقول الشهرستاني :

الامامة قاعدة دينية فرعية ، وليست أصلا من أصول الدين الاساسية الجوهرية ، ومع ذلك لم يُسلّ سيف في الاسلام في كل زمان ومكان ، مثل ما سُلّ من أجلها .

وفرق الشيعة — على رأي الشهرستاني — خمس : امامية (الكيسانية والزيدية) ، وغلاة (السبئية ، والخطابية ، والاسماعيلية) .

بعضهم يميل في الاصول الى « الاعتزال » ، وبعضهم الى « السنة » وبعضهم الى « التشبيه » .

فليست الشيعة اذن فرقة دينية ، وانما هي حزب سياسي .

وكل ذلك يدلنا على أن الاختلاف بين هذه الفرق ليس منشؤه الدين ، وانما الدين والسياسة .. السياسة التي اتخذت طابعا دينيا .

واذا كانت الشيعة والخوارج أحزابا سياسية .

والمشبهة والمعتزلة والاشاعرة والتيمنيين فرقا دينية .

واذا كان السبب في ظهور الشيعة والخوارج هو الاختلاف على الامامة.

فان السبب في ظهور الفرق الاخرى هو البحث والجدل ، وتشعب الاجتهادات في العقيدة .

فبعضهم يقول : الصفات عين الذات .

والبعض الاخر يقول : الصفات غير الذات .

واخر يقول : لا هذا ، ولا ذاك .

وهناك من يقولون : ان الله يمكن أن يرى .

وفريق يقول : لا يمكن . ويشترط فريق ثالث رؤيته محدودة بيوم القيامة

وآخرون يقولون : العالم حادث بالزمان والذات .

ويتساءل فريق : هل الحسن والقبح عقليان ؟ أم غير عقليين .

ويقول المتصوفة : بثنائية الشريعة ـ الظاهر والباطن ـ .

ويرى الحرفيون : ان التمسك بظاهر النص هو المراد من الشريعة .

أما المرجئة فليست حزبا دينيا ، ولا فرقة سياسية ، وانما هي نزعة .

المرجيء لا يريد أن يتحزب ، ولا يريد أن يؤيد ، ولا يعارض .. انه محب للسلامة .

انهم يقولون بالاختيار ، ومذهبهم يتلخص في قولهم : لا يضر مع الأيمان معصية ، كما لا تنفع مع الكفر طاعة ، وان صاحب « الكبيرة » لا يعذّب أصلا، وانما العذاب للكفار . وتعتبر نشأتهم طبيعية بالنسبة للبيئة الاسلامية المنقسمة آنذاك على نفسها ، انقساما غريبا منكرا ، لا يتحرج أي قسم منها أن يرمي الآخرين بما يخرجهم عن الاسلام .

ويرى المرجئة : أن الايمان شيء ، وان الاعمال شيء آخر .

فالايمان تصديق بالقلب ، والاعمال فعل الجوارح .

والتصديق لا يزيله اتيان الكبيرة ، فالمصدق العاصي مؤمن عاصٍ ، لم يَزُل عنه وصف الايمان لعصيانه .

ويرون أن الفرق التي تخالفهم من شيعة ومعتزلة وخوارج مؤمنين ، واعتبروا أن من تأوّل واجتهد مؤمنا وان أخطأ ، كما اعتبر غيرهم من الفرق

الاسلامية المجتهد مأجورا وان أخطأ فاذا أصاب فله أجران وذلك باعتبار النية المتقدمة على الفعل • ولكن المكزون يرد على هذا القول لبطلانه عقلا ، اذ كيف نصيب الصواب بالخطأ ، ومتى كان الخطأ صوابا ، يترتب عليه ثوابا ؟

زعموا : ان كل من اعمل الراي واخطابه ، ينال الثوابا
وعلى ذا فكل مجتهد اخطا بعين الخطا اصاب الصوابا

ومن فرقهم اليونسيّة ، أصحاب يونس بن عون ، وأبو حنيفة ، كما يقول شيخ أهل السنة والجماعة الاشعري[1] •

والجهمية ليست « بنصية » أي أتباع نص ، لانها تقول بالتعطيل ، وليست بعقلية لانها تقول بالجبر ، انها حلقة فردية •

والمعتزلة يعتمدون كل الاعتماد على العقل ، فمذهبهم عقلي محض ، أما النص عندهم ، فلأنه يحتمل معاني كثيرة فيؤول بما يراه العقل •

والمشبهة ، أو أصحاب النص ، يأخذون بظاهر النص ، ومعناه الحرفي ، ولا يعبأون بمجافاة المعنى الحرفي للعقل ، وأحيانا لا يقيمون وزنا لما في أسلوب العربية من مجاز ، واستعارة ، وكناية •

المعتزلة والمشبهة طرفان يكاد يكون الاختلاف بينهما شاملا •

ومن الطرافة ذلك التعبير القائل : « النرد أشعري ، والشطرنج معتزلي » لان لاعب النرد يعتمد على القضاء والقدر ، ولاعب الشطرنج يعتمد على الكد واعمال الفكر والعقل •

وأجمل من هذا ذلك التعريض الادبي ، والملاحاة الايمائية بين ذلك المعتزلي والجبري :

فقد قيل انه اجتمع معتزلي وجبري في مجلس فقال للمعتزلي معرضا

(١) مقالات الاسلاميين للاشعري

بالجبري وايمانه بخير القدر وشره : سبحان من لا يأمر بالسوء والفحشاء ، فأدرك الجبري مراده وأجاب على الفور : سبحان الذي لا يقع في ملكه الا ما يشاء ، فقد انتصر كل منهما لمذهبه بالحجة والمنطق العقليين وصدقا في قوليهما ولكنهما ــ مع صدقهما ــ ظلا متباعدين ٠

وبين هؤلاء ــ أي المعتزلة والمشبهة ــ يأتي الاشاعرة والتيميون ٠

فالاشاعرة أقرب الى المعتزلة ، لانهم يستعملون العقل ، ولكن للنص عندهم منزلة كبيرة ، وأما الشيعة فقد أقاموا نوعا من التوفيق بين الفكر المعتزلي والفكر الشيعي ولذلك نجد بعضا من التوافق عند المكزون وعند المعتزلة ٠

والتيميون يأخذون بالنص ، ولكنهم لا يتنكرون للعقل والمنطق ٠

ولئن جاء الاشاعرة بنظرية « الذرة » أو الجوهر الذي لا يتجزأ كأساس لخلق الكون فقد جاء المعتزلة بفكرة « العلة » أو « السببية » وتواتر العلل ، كما قال الشيعة بنظرية « الفيض » ٠

ولكن الاشاعرة قالوا عن مبدأ « الفيض » أنه يتنافى وجوهر الكائن الازلي ، وما له من حرية وارادة ، وقد بدا لهم وكأن « المفاض » مطابق للاصل، سواء على صعيد الجوهر ، أم على صعيد الوجود ، ولا ينطبق على مفهوم « الخلق » القرآني ٠

كما رأوا في مبدأ « العلية » التي قال بها المعتزلة نوعا من الحتمية واللزوم اذ قالوا ، ان العلة ترتبط كينونيا بمعلولها ، والعكس بالعكس ، والحتمية تتنافى مع القوة والحرية المطلقة ٠

ومن كبار الاشاعرة أبو بكر البلاقلاني صاحب كتاب « التوحيد » والسمعاني والاسفراييني ، والغزالي ، ٠

أما ابن تيمية ، وتلميذه ابن القيم الجوزي فقد تشددا على الاشعرية ، وقالا بالقيمة المطلقة للنص ، وهذا ما يعبر عنه بالمدرسة « السلفية »[1] .

★ ★ ★

وكنا أشرنا الى أن هناك من جمع بين الحزبية والعقيدة : فقد كان زيد بن علي امام الزيدية تلميذا لواصل بن عطاء رأس المعتزلة ، فاقتبس منه الاعتزال ، وصار أصحابه معتزلة ، فهل يمكن القول : ان الزيدية غير شيعة ؟؟

انهم شيعة باعتبار حزبهم ، معتزلة باعتبار فرقتهم .

وكان أبو حنيفة من أهل السنة ، ومع ذلك فقد بايع محمد بن عبد الله ، بن الحسن ، بن علي ، بن أبي طالب ، وكان من شيعته ، حتى رفع الامر الى المنصور العباسي ، فحبسه حبس الابد حتى مات في محبسه ، وقد كان سني العقيدة ، شيعي الحزبية [2] .

وابن هشام صاحب السيرة كان سني العقيدة ، شيعي الحزبية ..

ولا يندر أن تجد شخصا شيعي الحزب ، معتزلي العقيدة ، أو سنيها ، شافعي المذهب أو حنفيه [3] .

وما يمنع أن يقع هذا ؟؟ أليس الاسلام هو « الجامع » بينهم ، والناظم لامورهم ؟ وان تكن السياسة والاهواء شعبت السبل ، وعددت النزعات ولونتها.

وكنا ذكرنا في فصل سابق ما للعناصر الشعوبية من دور في توسيع شقة الخلاف ، واعطائه طابعا سياسيا ، ومنطلقا دينيا .

ومن يرجع الى قصيدتي المكزون السابقتين ، ويدرسهما درسا واعيا يرى

---

(١) الفلسفة الاسلامية : لهنري كوربان
(٢) الفكر الفلسفي للدكتور عبد الحليم محمود
(٣) المصدر السابق .

هذه « الوحدة » الانسانية ، التي تكاد تستقطب الملل والنحل والاجناس والاديان والمذاهب •

فيه « توحدت » القلوب على الهوى و « تعددت » أهواؤهم، فتعددوا

فالناس كلهم مدعوون ، ولكنهم انقسموا أمام الدعوة الـى « سـميع » و « أصم » •

دعت ، فلباها « السميع » وانثنى عنها « الاصم » مستجيبا للصدى
تحـير العـالم في جمـالهـــا وأصبح « العشاق » فيها قـددا
فواقف عند « مثال » ظلهـــــا وتائه أضحى لسلمـى ملحـــدا

أما هو فجامع الاهواء ، وداره « دائرة » تجمع المهتدين والضلال •

لان داري لـم تـزل « دائـرة » تجمع مـن ضل السبيل ، واهتدى
وكـل شـيء خـارج عنهـا اذا اعتبرته ، وجدتـــه منهـا بـدا

والبشر كلهم « عشاق » جمالها ، وان تفرقوا ، وتوزعوا بددا ، فهـذا « العشق » يجمعهم ، و « يوحد » بين مختلف ميولهم •

أنـا في هواهـا مشهـد ومغيب فاعجب لكوني واصف ، ومجرد
ومنزه ، ومشبـه ، وموحـــد ومعـــدد ، ومقـرب ، ومبعـــد
ومفوض ، والجبر غير مجاحـد عندي ، لان عيانـه لا يجحـــد
ومكلف ، ومرفـه ، ومبصـــر ومبصر ، ومقلـــد ، ومقلـــد
متفلسف ، متصـوف ، متشـيع متسنن ، ذو رغبـــة متزهـــد

فجمعه بين هذه « النقائض » وتأليفه بين هذا « الشتيت المتنافر » يعود :

١ ــ الى ذلك « الشمول » والانفتاح الصوفي على « الانسانية » •

٢ ــ لانهم كلهم « عشاق » توحدوا في الهوى والطلب •

٣ ــ لان الفرق الاسلامية يجمع بينها « الاسلام » لانهم بمثابة « فروع » لهذه الشجرة ، وفي الفروع ما هو مورق نضير ، وفيها ما هو عري ، جاف . فهناك «الثاوي» في ظل «الظاهر» و «المغور» في قصد «الباطن» وهناك من لم «يثو» ولم يغور ولكنه «أنجد». وهناك «الواقف» عند «مثال» الظل، وهناك التائه الملحد ، والمكابر الاحساس القائل باتحاد الاعيان ــ أعيان الوجود ــ وهنالك العارف الذي يثبت الذات ، ويمحو ما شهدته العين من الصفات .

انها « الكلية » الصوفية التي تربط بين بني الانسان بذلك الرباط الاقدس « الحب » اليس الله « محبة » ؟

فلا ارى في الكون شخصا واحدا يهوى هوى ، الا ولي فيه اقتدا

النفس ... الروح (١)

ويسالونك عن الروح ، قل : الروح من امر ربي ، وما اوتيتم من العلم الا قليلا

التاريخ :

منذ القديم وصل العقل البشري الى القول : بأن هناك شيئا لا يدركه الانسان بنظره ، ولكن يدركه العقل بتصوره ، وتدل عليه مظاهر أفعاله ، وهذا الشيء ليس مادة ، ولكنه يسكن الاجسام الحية .

فالانسان ميز بين المادة والروح قبل أن يتفلسف ، وأدرك أن المادة متحللة فانية ، وان الروح خالدة .

ولكن البشر اختلفوا بأمر الروح عندما حاولوا ـ عبر التاريخ ـ أن يضعوا مبادىء أساسية ، وضوابط عامة ، تحد أو تقيد كل موجود .

قال بعض الفلاسفة : النفس جوهر ، لا عرض .. وحد الجوهر أنه قابل للاضداد من غير تغيير ، وهذا لازم للنفس لانها تقبل العلم والجهل ، والبرارة والفجور ، والشجاعة والجبن ، والعفة وضدها من غير أن تتغير في ذاتها .

واننا لنعلم أن كل جسم له صورة لا يقبل صورة أخرى من جنس صورته الاولى البتة ، الا بعد مفارقة الصورة الاولى .

مثـال ذلك :

---

(١) يطلق لفظ النفس والروح على مراد واحد ، ولكن الحكماء قسموا النفس الى ثلاثة أقسام : عاقلة ، وغضبية ، وحيوانية . والقرآن اطلق عليها اسم المطمئنة واللوامة ، يا أيتها النفس المطمئنة ، ارجعي الى ربك راضية مرضية ... لا اقسم بيوم القيامة ، ولا اقسم بالنفس اللوامة . فاذا كانت النفس جوهرا لا يتجزأ فتكون الصفات التي اطلقها الحكماء كالعاقلة والغضبية والحيوانية هي مظاهر عمل الروح في الجسد ، وهذه المظاهر يطلق عليها لفظ النفس .. اما اللوم والاطمئنان فهما النتيجة لاعمال النفس ، وقد أوصل بعضهم صفات النفس الى ثماني صفات .

ان الجسم اذا قبل صورة ، أو شكلا ، كالتثليث مثلا ، فلا يقبل شكلا اخر كالتربيع والتدوير الا بعد مفارقة الشكل الاول •

وكذلك اذا قبل نقشا ، أو مثالا فهذا حاله ، فاذا بقي فيه شيء من رسم الصورة الاولى فلا يقبل الصورة الاخرى ، على النظم الصحيح ، بل تنقش فيه الصورتان ، ولكن لا تتم ، ولا تستقيم واحدة منهما •

واننا لنجد النفس تتقبل الصور كلها على التمام والنظام من غير نقص ، ولا عجز ، وهذه الخاصة هي ضد خاصة الجسم ، ولهذا يزداد الانسان بصيرة كلما نظر وبحث ، وارتأى وكشف •

والقياس المنطقي : اذا كانت النفس قابلة لحد الجوهر ، وكان كل قابل لحد الجوهر جوهرا ، فالنفس اذن : جوهر •

والنفس هي المحيية المحركة للجسم الذي هو جوهر [١] • ولما كان كل محيٍ محرك للجوهر جوهرا ، فالنفس اذن : جوهر •

ولكن لا سبيل أن يكون المحيا المحرَّك المنفعل جوهرا ، ويكون المحي المحرِّك الفاعل غير جوهر •

فاذا كانت النفس هي المحيية المحركة للجسد ، وكان لا يمكن أن يكون المحي المحرك للموجود غير موجود ، فالنفس اذن : لايمكن أن تكون غيرموجودة•

واذا كانت النفس بها قوى وحياة الجسد فيمتنع أن يكون قيامها بالجسد، بل بذاتها التي قامت بها حياة الجسد • فاذا كانت قائمة بذاتها التي قامت بها حياة الجسد ، فما كان قائما بذاته ، فهو جوهر ، فالنفس اذن جوهر •

★ ★ ★

(١) الجسم جوهر باعتبار المادة الهيولى ، والهيولى لفظة يونانية ، وتعني مادة الشيء وجوهره ، وأما ما تشكله المادة فهو صورة •

انتهى البحث عن الروح عبر التاريخ الى ثلاثة مذاهب : **الروحاني ، والمادي، والاثنيني** .

١ ــ يقول « **الروحانيون** » : لا شيء غير الروح ، وليست المادة الا ظاهرة من ظواهرهــا .

٢ ــ يقول « **الماديون** » : لا شيء غير المادة ، وليست الحيــاة والحركــة الا وظيفة من وظائف المادة ، أو صفة من صفاتها ، حتى اذا عرا المادة الانحلال فلا حيــاة .

٣ ــ ذهب « **الاثنينيون** » ، الى القول : بأن هناك أساسين متحدين ، امتزج بعضهما ببعض وهما المادة والروح .

الماديون يرون أن الاشياء المتعددة ترجع الى أساس واحد هو المادة ، وينكرون وجود روح قائم بذاته ، ويخالفون الروحانيين والاثنينيين ، ويرون أن العقل ليس الا شكلا من أشكال المادة ، الدائمة التغير والتنوع ، فالحياة والفكر ليسا الا صفتين غريزيتين للمادة ، ونتيجة لامتزاج جزئياتها مزجا معقدا، وان القوة ملازمة لها ، ومظهر من مظاهرها .

وعلى الاجمال فكل شيء عندهم اما مادة ، أو مظهرا من مظاهر المادة ، وقوانينها أزلية أبدية لا تتغير ، وليس في الكون شيء يعتريه الفناء ، وانما تتغير الاشكال .

ويقول أستاذ هندي : خلقت الحياة هذه من الروح *ATMA* فالانســان ليس جسمه ، أو حواسه ، لان هذه ليست الا مَركبة ، وهي تتغير وتمــوت وتفنى ، بل الانسان هو الروح ــ وهي سرمدية أزلية أبدية مستمرة .

وتاريخ المادية يقترن بتاريخ الفكر الانساني منذ ولادته حتى العصــور الحديثة ، فقد قال به البوذيون والصينيون ، والمصريون ، واليونانيون ، حتى انتهى الى القول بالجوهر الفرد ، أي أصل الجزيئات .

أما في العصور الوسطى فقد سادت « الاثنينية » أي مذهب القول بالمادة

والروح تحت حماية الكنيسة ، ووصل الامر الى احراق « برنو » حيا ، لانـه قـال بالماديـة •

وفلاسفة الاسلام قالوا « بالاثنينية » كالمسيحيين •

ويمكن القول : ان « الاثنينية » قالت بها كل الاديان الكبرى •

وفي العصور الحديثة يسود المذهب المادي حتى لقد توصـل الى مبـدأ « لا قوة بلا مادة ، ولا مادة بلا قوة » •

★ ★ ★

قال أحد تلامذة سقراط وهو يحاوره : كم هو عسير يا سقراط ، أو يكاد يستحيل ، أن نبلغ في هذه المسائل (ويقصد مسائل الروح ومصيرها بعد الموت) مبلغا يقينيا ما دمنا في هذه الحياة الحاضرة ، ومع هذا فاني لأتهم بالجبن كل من لا يدلل عليها ما وسعه الدليل ، أو كل من خار به قلبه قبل أن يخبرها من كل جوانبها •

ينبغي على المرء أن يثابر حتى ينتهي الى أحد أمرين : اما أن يستكشف حقيقتها ، أو يعلمها ، فان استحال عليه ذلك ، فاني أحب له أن يأخذ بأقوم الآراء البشرية ، وأبعدها عن التفنيد ، وليكن ذلك طوفه الذي يسبح به في الحياة • واني مسلّم بأنه لن يفعل ذلك دون أن يتعرض للخطر ، اذا هو لم يجد من الله كلمة تسير به على هدى وطمأنينة [1] •

ويرى سقراط أن الروح تشبه في صفاتها العنصر الالهي ، وان الجسم مادة أرضية ، طبقا لمبدأ عالم المثال وعالم الصورة •

ويطبق مثال القيثارة على ذلك : القيثارة المؤلفة من الخشب والأوتار وهذه

---

(١) محاورات سقراط لزكي نجيب محمود ص ٢٣١

هي المادة المنظورة ، ويعبر بها عن الجسد ، أما الانسجام فهو الجانب غيرالمنظور، ويعبر بــه عن الروح ٠

ويرد تلميذه : ان الفناء سيصيب الخشب والاوتار قبــل أن يصيب ذلك الانسجام ، وانك يا سقراط ستأخذ ـ بلا شك ـ بهذا الرأي الذي نميل نحن جميعا الى الاخذ به ، وهو أن الجسد انما أقيم وارتبطت أجزاؤه بفعل العناصر : الحر والبرد ، والرطوبة واليبوسة ، وان الروح هي ما بــين تلك العناصــر من انسجام ، أو هي ميزانها المتناسب ، فان صح هذا نتج بداهة أن أوتار الجسد اذا ارتخت ، أو أجهدت بغير مبرر بسبب الفوضى ، أو أي فساد اخر فنيت لذلك الروح جملة واحدة ، برغم ما بها من ألوهية غالبة مثل سائر الانسجامات التي تكون في الموسيقا ، أو آلات الفن ٠٠ ولو أن بقايا الجسد المادية لبثت طويلا حتى يدركها الفناء ٠

فاذا زعم زاعم أن الروح تفنى أولا فيما يسمى بالموت باعتبار أنها مابين عناصر الجسد من انسجام فبم نجيبه ؟؟

★★★

وأورليوس أوغسطين ٣٥٣ م لم يذهب الى ما ذهب اليه بعض الاقدمين من أن الجسد سجن قد زجت فيه الروح ، وغلت بأغلاله ٠

كما لم ير ما ارتآه بعض الفلاسفة من أن الروح قد « انبثقت » من الله انبثاقا ، ولكنه يقرر أنها « بدأت » في الزمان ، أي أنها ليست أزلية ، ولكنها ـ مع ذلك ـ خالدة الى الابد ، وهي ليست مركبة[1] ، ولا مادة ، وليس لها

(١) الاجسام قسمان بسيطة ومركبة فالبسيطة ما كانت ذات طبيعة واحدة كالهواء والماء ، والمركبة ما جمعت بين طبيعتين فاكثر ، والبسيط هو أصل المركب ومقدم عليه في الوجود والرتبة والزمان .

امتداد في المكان ، ويختلف جوهرها عن جوهر البدن ، ولو أنهما يعيشان في ود وانسجام ، وانما جاء خلود الروح ، واستعصاؤها على الفناء من أنها تحمل في طياتها حقيقة خالدة .

أليست الروح والعقل شيئا واحدا ؟

أليست مبادىء العقل خالدة ؟

ففيم القول اذن بفناء الروح ؟

انه لمن الخطأ أن يقال : انها تحتوي الحياة ، لانها هي الحياة نفسها .

ويقسم ملكاتها الى قسمين :

مرتبة سفلى : وتشمل الادراكات الحسية ، والشهوة والتخيل ، وذاكرة الحس .

ومرتبة عليا : وفيها الذكاء ، والارادة ، والذاكرة العقلية .

★ ★ ★

وفي « الويدا » الهندية « ان الانسان من حيث روحه جاء على فطرة الله، وكما أن شرارة النار نار ، فان الانسان من روح الاله ، وروحه لا يختلف عن جوهر الروح الاكبر ، الا كما تختلف البذرة عن الشجرة » . وهذا هو المنطلق الاول للقول بوحدة الوجود .

وفيها أيضا : « ان الروح عندما تتجرد من الظواهر المادية تبدأ رحلتها للعودة الى الروح الاكبر ولذلك يسمى تخلصها من الجسم « طريق العودة » » .

ولا يبعد هذا عما ورد في القرآن : يا أيتها النفس المطمئنة ، ارجعي الى ربك راضية مرضية ، فادخلي في عبادي وادخلي جنتي .

والسيد المسيح يقول : تشوقوا لرؤية أبيكم السماوي .

ويردد تعبير أبي وأبيكم كثيرا ، وما ذلك الا لوجود نسبة بين النفوس وبين القدوس • ولقد أشار الى هذه النسبة في قوله :

لا يصعد الى السماء الا من نزل منها [٢] فان من لم تتجرد نفسه من مكان جسمه حقا ، لن يكون دنا من اللامكان •

والمكزون :

يرى المكزون أن الروح جوهر من عالم النور والجواهر ، عالم القدس ، وبذلك يخالف الماديين ، وينكر آراءهم •

حتـام بالاعراض عن جوهري الـ   قدسي بالحسي اعراضـي

فجوهره قدسي ، من عالم القدس ، ولكنه مقيد بالاعراض وهي الاجسام الحسية المادية ، فهو يتوق الى الانطلاق منها ، فقد طال اعراضه وتوقفه بهذه الاعراض •

وانه ليستجلى بمرآة اختلائه من الانس ـ الناس ـ الكون القدسي ، وهو في الكون الحسي المادي ، فاذا تجردت نفسه من اللبس ، وانعتقت من دائرته ، وخلعت لبوسه استحال غيبها شهادة •

واني لاستجـلي بمـرآة خلـوتي   من الانس كون القدس في كوني الحسي
لذا صار غيب النفس عندي شهادة   بتجريدها من لبس دائـرة اللبس

ويرد على المذهب المادي الذي ينكر ان للروح كيانا مستقلا ، والقائل ان الادراك هو بالحواس المادية ، وان الحركة والعقل والفكر ليست الا ظاهـرة لتفاعل جزئيات المادة •

لو كانت النفس بالالات مدركـة   لم تلق بالنوم لا نعمى ، ولا بؤسى
ولا رات مقتضى الرؤيا بيقظتهـا   من بعد ما كان بالامكان محسوسـا

---

(٢) انجيل يوحنا .

فالنفس ــ في رأيه هذا ــ لو كانت تدرك بالالات أي بالحواس ــ كما يقول الماديون ــ لم تلق البؤس والنعيم ، واللذة والالم ، والخوف والطمأنينة حال نومها وفي الرؤيا ، لان الحواس ــ في تلك الحالة ــ حالة النوم ــ تكــون غير حاسة .

وكيف تستطيع النفس اعادة الرؤيا بعد يقظة الحواس ، وقد كانت معطلة عند حصول الرؤيا ؟ ألا يعني هذا انها ذات كيان مستقل تنفرد ببعض الاعمال ــ اذا شاءت ــ عن الجسد والحواس ؟ كما في حال الرؤيا .

لــو ان نفسي يستتم نعيمهــــا بالطيف ، لم ترجع الى جسمــاني
اني لتصبيني الصبا بهبوبهــــــا من أرض نعمان الــى نعمـــــان

انها ــ في رأيه ــ تسافر مع الطيف تبحث عن نعيمها ، ثم ترجع من سفرها هذا الى جسمانها ، لان سعادتها لم تستتم بسبب ارتباطها بالجسد .

ويعبر بالصبا عن الذكريات التي تعاود النفس من حين الى اخر ، ويقصد بأرض نعمان عالم النفس الاول وكلما هبت هذه الصبا من أرض نعمان تصبته اليهــــا .

ويكرر هذا المعنى ــ معنى استقلال النفس عن الجسد في كثير من الحالاتــ وكل ذلك دعم لرأيه واعتقاده بكيان النفس المستقل ، وانها مغايرة للجسد في جوهرها ، وتود الانعتاق من قيوده وأغلاله .

وابغ المسير الى العلــى كالنفس في افكارها ، والجسم منهــا قاعــــد

★ ★ ★

ويقسم بعض الحكماء أخلاق الانسان على مظاهر النفس الثلاثة : الناطقة والغضبية ، والحيوانية ، فاذا صفت النفس الناطقة بحثت عن الانسان وعن العالم،

لان من عرف الانسان عرف العالم الصغير ، واذا عرف هذا عرف العالم الكبير ، واذا عرف العالمَيْن عرف الاله الذي أوجد بجوده ما وجد . « ومن عرف نفسه تألــــه » .

وبالبحث عن الانسان يظهر ما تشتمل عليه القوة الغضبيــة ، والقــوة الشهوية ، لان توابع هاتين القوتين أكثر ، وبالتركيب أظهر ، وفي الكثرة أدخل، وعن الوحدة أخرج .

فاذا ساستهما النفس الناطقة حذفت زوائدهما ، ونفت فواضلهما ، ووفت نواقصهما .

اذا رأت غلمة في الشهوية أخمدت نارها ، أو سرفا في الغضبية قصــرت عنانها ، وكبحت جماحها ، فتسيران على الصراط القويم ، ويسعد الانسان .

يقول المكزون :

ما الحكم في النـــاس الا	عـــلى النفوس الحكيمـــه
الشـــــاهدات حـــديث الـ	مغيبـــــــات القديمـــــه
السالكـــــــات اليهـــا	عـلى الخطوط القويمـــــه
بسنـــة الحمــــد نــالت	رفض الصفــات الذميمه
فحد من حـــاد عنهــــا	في الناس حـــد البهيمـــــه

فالنفس الحكيمة العاقلة هي المسؤولة عن سير الانسان لانها تشهد بصفائها ما غاب قديما عنها من بوارق أنوار عالمها الاول ، فتسلك الى الوصول اليها أقوم الطرق وأوضحها ، وترفض كل الصفات الذميمة التي تتصف بها النفوس الغضبية والحيوانية ، فمن سلك مسلك العقل والحكمة ، وقادته النفس العاقلة ظفر بالسعادة ، ومن حاد عن سبيلها ، وتنكب منهجها ، وانقاد الى نزوات الغضب والشهوة انحدر من انسانيته الى مستوى البهائم .

وقال ابن سينا :

هذب النفس بالعلـــوم لترقـى   وذر الكل ، فهي للكل بيت
انما النفس كالزجـاجـة والعقـــــل سراج ، وحكمة الله زيت
فاذا أشـرقت فانـك حـــي   واذا أظلمت ، فـــانك ميت

ويلتقي المكزون مع أوغسطين في قوله : الروح والعقل شيء واحد ، لان مبادىء كل منهما ثابتة وخالدة •

كما يلتقي مع سقراط القائل : ان الروح النقي ، تتأثر خطو العقل لتشاهد الحقيقي والالهي •

النفس في العقـل اذ تصفو لرؤيته   له مثال تراه فاعقـل المثـــلا
كالعين تشهد في المرآة صورتهـــا   وما استحالا ، ولا حالا ، ولا انتقلا

فالنفس العاقلة تنظر دائما بمرآة العقل الصافية لترى صورتها فتظل صافية

★ ★ ★

وابن سينا يقول بهبوط الروح من الملأ الاعلى ــ لعلةٍ ــ الى العالم الادنى ــ الاجسام ــ ولكنها ستلحق بعالمها بعد مفارقة هذه الاجسام ، وأكثر فلاسفة المسلمين يرون هذا الرأي •

« هبطت » اليك من المحل الارفع   ورقـاء ذات تعـزز وتمنـــع
محجوبـة عن كل مقلـة عارف   وهي التي سفرت ، ولم تتبرقـع
وصلت « على كره » اليك ، وربما   كرهت فراقك ، وهي ذات تفجـع
أنفت ، وما وصلت ، ولما واصلت   ألفت مجـاورة الخـراب البلقـع
وأظنها نسيت عهـودا في الحمـى   ومنازلا بفراقهـــا لـم تقنـــع
حتى اذا اتصلت « بهاء » هبوطها   في « ميم » مركزها بذات الاجرع

علقت بها «ثاء» الثقيل، فأصبحت بين المعالم والطلول الخضّع
تبكي ، وقد ذكرت عهودا بالحمى، بمدامع تهمي ، ولما تقلع
وتظل ساجعة على الدمن التي درست بتكرار الرياح الاربع
اذ عاقها الشَّرَكُ الكثيف وصدها قفص عن الاوج الفسيح المربع
حتى اذا قرب المسير الى «الحمى» ودنا الرحيل الى «الفضاءالاوسع»
سجعت ، وقد كشف الغطاءفأبصرت ما ليس يبصر بالعيون الهجع
وغدت مخالفة لكل مخلف عنها ، حليف الترب ، غير مشيع
وبدت تغرّد فوق ذروة شاهن والعلم يرفع كل من لم يرفع

★★★

فلأي شيء أهبطت من «شامخ» سام ، الى قعر الحضيض الاوضع
ان كان أرسلها الاله لحكمة طويت عن الفطن اللبيب الاروع
فهبوطها ان كان ضربة لازب لتكون سامعة لما لم تسمع
وتعود عالمة بكل خفية في العالمين ... فخرقها لم يرقع
وهي التي قطع الزمان طريقها حتى لقد غربت بغير المطلع
فكأنها برق تألق في « الحمى » ثم انطوى ، فكأنه لم يلمع

- ولنقارن الان بين ابن سينا والمكزون ، ونرى بما يتفقان ، وبما يختلفان.

١ ــ ابن سينا يقول « **بهبوط** » النفس من « **المحل الارفع** » الى « **الحضيض الاوضع** » .

والمكزون يقول بهذا « **الهبوط** » وبانه من « **الرفعة** » الى « **الحضيض** » .

دنت في علاها من «حضيض» مقامي الذي «هبطت» نفسي به بعد «رفعة»

٢ ــ ابن سينا يدعوها « **ورقاء** » والمكزون يدعوها « **النفس** » والورقاء اسم النفس عند الصوفيين(١) .

---

(١) راجع مصطلحات الصوفية ص ١٦٣ .

٣ ـ والمكزون يقول ان هذا الهبوط كان « **بالاختيار** » وتارة يقول : انه « **بالخطيئة والاجترام** » والاخلال بالحق ، وحينا **بالشك** والرد ـ رد القبول ـ

ولو لم تر « الاخلال » مني بحقها لما منعتني الوصل وهي خليلتي
وما « اعرضت » عني وحق وصالها لغير «اجترامي» في الهوى وخطيئتي

★ ★ ★

اهبطه من « **راحة الظلال** » في دار العنا « **اختياره** » عند النظر
لو ارتضى « **ظل الغمام** » لم يبت من بعد « **حي الانس** » في **القفرالوعر**
مل السكون فغدا محركا من « **علمي نجد** » الى «**غورالغير**»
هدي سبيلي رشده وغيه « **مخيرا** » فيما يرى ، وما يذر

★ ★ ★

قلت : بعد القرب ، ما ابعدني عنك ؟ قال : الشك ، والرد علي

فهو قد « **اخل** » بحقها ، وشروط حبها ، و « **اجرم** » و « **اخطا** » ، « **فاعرضت** » عنه .

وكان في « راحة الظلال » فاهبط « باختياره » الى « دار العناء » .

ولو ارتضت ـ أي الروح ـ « ظل الغمام » لما أصبحت « بالقفر الوعر » بعد « حي الانس » .

ولقد مل السكون فتحرك من « علمي نجد » الى « غور الغير » .

والتعابير راحة الظلال ، وظل الغمام ، وحي الانس ، وعلمي نجد ، والحمى، وظل الاظلة ، وأمثالها من التعابير يقصد بها المكزون عالم القدس والانوار ، ومحل الروح الاول .

كما عبر عنها ابن سينا بالحمى ، والمحل الارفع ، والاوج الفسيح ، والفضاء الاوسع ، وذروة الشاهق ، والشامخ .

وعبر المكزون أيضا عن الاجسام ، وعالم المادة ، بعالم الحس ، والحضيض، ودار العناء ، وغور الغير ، ووعر الفلا ، ونار الجفا .

كما عبر عنها ابن سينا : بـ « الخراب البلقع » وثاء الثقيل ، والطلول الخضع ، والدمن المدروسة ، والشَّرَك الكثيف ، والقفص ، والحضيض الاوضع.

٤ ــ كلاهما يقول بالعودة ــ عودة الروح ــ الى موطنها الاول .

فابن سينا يرى أنها سجينة المعالم والطلول ، باكية على الحمى ، ساجعة على الدِّمن ، فاذا قرب المسير الى الحمى ، ودنا الرحيل الى الفضاء الاوسع سجعت طربا وغنت فرحا ، وكشف غطاؤها ، واطمأنت وأبصرت ببصيرتها ، ما ليس يبصر بالعيون .، وأصبحت تاركة للجسد الكثيف الترابي ، وغردت ــ وهي الورقاء ــ فوق ذروة المكان الشاهق . لانها استنارت بنور العلم ، وحالفت العقل ، .

والمكزون يقول :

قلت : هل « عودا » لاعياد الصفا — قال : كي تقضي ، وتقضي أجلي

قلت : كي تشتفي الالام من — جسدي، يشفى فؤادي؟؟ قال : كي

قلت : فالتوبة تمحو زلتي — قال : للأوبة في «الرجعى» تهي

★ ★ ★

وكنت بها ، والقلب في قبض بسطها — أرى سائر الاكوان في قبض بسطتي

فأمسيت في « نار الجفا » بعد وصلها — أردد في نار الجوى بعد جنة

فكم جسد أنضجت في نار هجرها — وتبدلني منه جديدا لشقوتي (١)

(١) النظرية العلمية الحديثة تقول : ان خلايا الجسد تموت ، وتحل محلها خلايا جديدة كل مدة من الزمن ، ولذلك يتغير جسد الانسان الذي يعيش سبعين عاما عشرات المرات ،.. وهذه النظرية وأن اعتبرها العلم من مكتشفاته الحديثة فقد قال بها اليونانيون واقوالهم تتلخص في أن الجسد يتحلل ويفنى في حياة الانسان وان كل روح تبلي أجسادا كثيرة اذا امتد بها اجل الحياة ، فهي لا تني تنسج لنفسها ثوبا جديدا ، وتصلح ما اصابه البلى راجع (نظرية الذرات الزمنية) ص ٢٣٥ من هذا الكتاب .

وكم كرة كرت علـى بكورهـا تـرددنـي في دورة بعـد دورة
ولولا «اعتلاقي فيالهوى بوعودها» لما سلمت من لوعة البـين مهجتي

لقد أصلته « نار الجفا » بعد نعيم الجنة ، فكرّ في الاكوار ، ودار في الادوار ، وأبدلته أجسادا وأجسادا ، جزاء وعقوبة .

ومنت فمنت في مآبي الى «الحمى» فؤادي بوصل الوصل بعـد القطيعة
فآيسني بعـد المسـافة بيننـا وتقصير نضو السعي من قرب أوبتي
واطمعني في وصلهـا بعد هجرها تفضلها المحجوب عن عـين رؤيتـي
فان حملتني ناقتي نحو دارهـا وصلت ، .. والا متّ في دار غربتي

انه يلقى « امتحانا » و « عقابا » وسيبلغ « النقاء والتصفية » بواسطة هذه المحنة والتكفير ، عن خطاياه ، وما أسلفه واجترحه ، وتعيده الى « الحمى» وهي تمنيه وتعده بهذه « العودة » .

٥ ـ ابن سينا يقول : ان ((**عودة**)) الروح تكون ((**بالعلم**)) ويقصد به تصور المعقولات ، وهو خاص بالنفس العاقلة .

والمكزون يقول ان هذه ((**العودة**)) تكون **بالتوبة** منها ، واللطف والرحمة من الخالق .

٦ ـ ابن سينا لا يعلم الحكمة والغرض والغاية من هبوط الروح ، ويقول ان الحكمة من ارسالها « مطوية » حتى عن الفطن اللبيب .

وان كان هبوطها لتسمع مالم تسمع ، وتعلم كل خفية من خفايا العالمين فخرقها لم يرقع ، كناية عن الخيبة ، وكأنها برق تألق قليلا وانطوى .

أما المكزون فيرى أن هذا الهبوط انما كان ((**بالاختيار**)) أو ((**الخطا**)) أو ((**الشك**)) وانها ستمتحن ، امتحانا طويلا وتعاقب بالتكرار ، ومن هذا الامتحان فرضُ التكاليف عليها اختبارا لها وعقوبة ، والزامها بالاوامر ، والنواهي .

قلت : فالتكليف ما اوجبه — قال : تكليفي اعلا نعمتي
اذ به الجاهل اضحى عالما — وبزاكي اجره امسى زكي

وان خالقها لطفا منه بها يذكرها ما نسيته من الاعمال • فتتلافى أخطاءها ، وتستقيم سبلها •

وانما باللطف اذ عاوده — مذكرا من بعد نسيان ذكر

وخالق الروح لا يرضى لها أن تظلم نفسها ، وترضى بالاجسام المظلمة ، بعد « ظل الاظلة » والراحة ، والسكينة ، والطمأنينة ،

وابدى عتابي لطفها بي « عالي الرضا — بوعر الفلا » من بعد ظل الاظلة

ويقول المعري في عودة الروح :

والامر لله ما ضاعت آكابره — ولا أصاغر أحياء ، ولا هلك
ان مات جسم، فهذي الارض تخزنه — وان نات عنه روح فهي «في الفلك»

مع أن المعري تشكك ، وتحير وتردد كثيرا في مسألة الروح •

وأخيرا :

يا ايتها النفس المطمئنة ، ارجعي الى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي، وادخلي جنتي •

التناسخ ...

التاريخ :

القول بالتناسخ قديم جدا ، قالت به الاديان القديمة المختلفة .

فالهنود القدامى قالوا : ان روح الانسان تهجره لتحل في حيوان ، أو ديدان ، أو نبات ، أو قديس ، وبذلك تظل تزاول نوعا من الخلود على الارض.

وقولهم هذا يستنتج منه أن للروح كيانا مستقلا يقوم بذاته ، وهذا مغاير للمذهب المادي .

وقد تكون فكرة الخلود ، وحب الاستمرار والبقاء هي المنطلق الاساسي لفكرة القول بالتناسخ .

وعلى هذا فالخوف من التلاشي ، والفناء ، والعدم ، ولّد في مخيلة الانسان القديم أملا في البقاء ، ودوام الحياة ، وجعله يحكم بعودة الروح ، أو تمالها بعد مفارقة الجسد الى هيكل اخر . ولشدة حرصه على البقاء وتعلقه ياة استساغ فكرة انتقال الروح من الانسان المتميز الى الحيوانات الدنيا .. تى الى النباتات .

١ ـ الكارما الهندية KARMA

الكارما :

وتعني قانون الجزاء على الاعمال بمقتضى العدل الالهي العام ، وهـذا النظام لا يترك كبيرة ولا صغيرة من أعمال الناس الا أحصاها .

انه يشبه « الكتاب » في المعتقدات الاسلامية : وقالوا : ما لهذا « الكتاب» لايغادر صغيرة ولا كبيرة الا أحصاها . « يوم تجد كل نفس ماعملت من خير محضرا ، وما عملت من سوء تود لو أن بينها وبينه أمدا بعيدا » .. وان عليكم لحافظين ، كراما كاتبين ، يعلمون ما تفعلون .

ولكن الجزاء في « الكارما » الهندوسية يتم في الدنيا ، في حين أنه في الاسلام يتم في الاخرة .

ولكن لاحظ الهندوس من واقع الحياة أن الجزاء لا يقع احيانا ، ولذلك لجأوا الى القول بتناسخ الارواح ، ويطلقون عليها : **تجوال الروح ، تناسخها ، تكرار المولد** .

والتناسخ في الهندوسية هو رجوع الروح بعد خروجها من جسم الى جسم اخر في العالم الارضي للاسباب التالية :

١ ـ ان الروح خرجت من الجسم ولا تزال لها أهواء وشهوات مرتبطة بالعالم المادي لم تتحقق بعد .

٢ ـ انها غادرت الجسم وعليها ديون كثيرة في علاقاتها بالاخرين ، ولا بد من أدائها ، فلا مناص إذاً من أن تستوفي شهواتها في حيوات أخرى ، وان تذوق ثمرات أعمالها التي قامت بها في حياتها السابقة[1] .

فالميل يستلزم الارادة ، والارادة تستلزم الفعل في هذا الجسد ، وان لم يصلح هذا ، ففي جسد غيره ، فقد خلقت الميول لتستوفى ، واذا لم تستوف لم ينج الانسان من **تكرار المولد** .

واذا اكتملت الميول ، ولم يبق للانسان شهوة ما ، وأزيلت الديون فلم يرتكب الانسان اثما ، ولم يقم بحسنة تستوجب المثوبة نجت روحه من تكرار المولد ، وامتزجت « **بالبرهما** » ، سواء كان الاكتمال في جسد واحد ، او اجساد متعددة[1] وهذا ما يسمونه بـ « **الانطلاق** » بعد اكتمال الميول والشهوات . فلا يتطلب الانسان مزيدا ، ويتم انقطاعه عن علائق الحياة الدنيا .

فالانطلاق اذن هو الهدف الاسمى من دورات الوجود المتتالية ليتم الاندماج بالكائن الاسمى « البرهما » كما تمتزج قطرة الماء بالمحيط العظيم .

---

(١) ثقافة الهند الروحية ص ٤٢ .

(١) محمد عبد السلام . فلسفة الهند القديمة .

فارواح الكائنات التي صدرت عن الوجود بذاته متجولة ، متناسخة ، **تتقمص** وتنتقل من جسد الى اخر ، من انسان الى حيوان ، الى نبات .

وكل ما يصيب المرء في مرحلة من مراحل تناسخه انما هو نتيجة لمقدمات واعمال حدثت في مرحلة من مراحل وجوده السابق ، وفقا لقانون الجزاء THE KARMA الكارما .

يقول البيروني (١) :

كما أن الشهادة بكلمة الاخلاص هي علامة ايمان المسلمين ، والتثليث علامة النصرانية ، والاسبات علامة اليهودية فكذلك التناسخ علم النحلة الهندوسية .

وتقرر الهندوسية : ان روح كل كائن تعود في نهاية مطافها الى مصدرها الاول الذي نشأت منه ، وهو الله . والانسان أحد هذه الكائنات ، وروحه قطرة من الله انفصلت عنه الى أجل محدود ، ثم تنتقل من كائن عن طريق التناسخ ثم تعود في النهاية الى الله متى جاء أجلها .

فالديانة البرهمية كانت في الاصل ــ على ما يبدو من أسفارها ــ ديانة توحيد مشوبة بعقائد « وحدة الوجود » وتناسخ الارواح ، ورجوع الكائنات الى الخالق ، وما الى ذلك من المعتقدات التي انتقل كثير منها الى التصوف الاسلامي ــ ولكنها ــ أي البرهمية ــ انتهت الى التثليث ، أي القول بثلاثة آلهة وان اعتبرت واحدا وهم : ١ ــ برهما : الخالق ، ٢ ــ سيفا : المدمر ، ٣ ــ فيشنو : الحافظ المجدد(٢) .

وتقول الهندوسية ان جسد الانسان المادي يولد من الابوين ، وأما الذي

---

(١) هو محمد بن احمد ، أبو الريحان البيروني المولود ٣٦٢ هـ ٩٧٣ م والمتوفي ٤٤٠ هـ وقد ذهب في سن مبكرة الى الهند ، مرافقا للسلطان محمود الغزنوي في احدى غزواته الى هناك ، وعكف على دراسة لغات الهند ، وخاصة القديمة منها ، واطلع على ثقافتهم وفلسفتهم ، واستطاع ان ينقل ذلك الى العربية .

(٢) الدكتور علي عبد الواحد وافي ، الاسفار المقدسة ص ١٦٣ .

يحركه وينشطه ، ويسيطر عليه فجسم لطيف يتركب من القوى الاساسية ، والخواص ، والقوى الالية المحركة ، والعناصر اللطيفة ، والعقل .

فاذا حدث ما نسميه الموت ، مات الجسد المادي وتوقف وبلي .

أما الجسم اللطيف فلا يموت ، بل يخرج ويعمل مدة من الزمن في آفاق الكون اللطيفة التي تشبه أحلامنا ، ثم يعود مسوقا بالميول والاعمال الماضية كرة أخرى الى هذه الحياة ، متقمصا جسدا جديـدا ، وتبدأ بذلك **دورة جديدة** لهذه الروح ، وتكون هذه الدورة نتيجة للدورة الماضية ، فتوجد الروح في انسان ، أو غيره ، وتسعد ، أو تشقى نتيجة لما قدم في حياته السابقة (١) .

ومن الشروط اللازمة لتجوال الروح . أن الروح في عالمها الجديد لا تذكر شيئا عن عالمها السابق . فكل دورة منقطعة تماما بالنسبة للروح عن سواها من الدورات(٢) .

٢ ـ الجينيـة ...

الجينية : هي تعاليم « **مهاويرا** » الذي ظهر بالهند في القرن السادس قبل الميلاد (٣) وتعتقد الجينية بـ « **الكارما** » الهندوسيـة ، وللوصول الـى تخليص الروح من THE KARMA يظل الانسان يولد ويموت حتى تخلص روحه ، وتطهر نفسه ، وتنتهي رغباته ، واذ ذاك تقف دائرة عمله ، ومعها حياته المادية ، فيبقى روحا خالدا في نعيم مقيم .

وخلود الروح في النعيم بعد تخليصها من المادة يسمى عند الجينيين « **النجاة** »

---

(١) البروفسور اتربا : ثقافة الهند الروحية ص ٤٠

(٢) ويدانت : ٤٢ BERRY RELIGIONS OF WOLD P 41

(٣) في القرن السادس قبل الميلاد ظهر مهاويرا في الهند معلم الجينية ، وغوتاما مؤسس البوذية ، وظهر كونفوشيوس في الصين ، وزرادشت في ايران ، واشعياء وغيره في بني اسرائيل ، وفيثاغورس وهيراقليطوس في مدينة افسس . ويعتبر هذا القرن انتفاضة للفكر بعد رقود دام عشرين الف سنة ، وكل هؤلاء المصلحين ثاروا على تقاليد الاباطرة والكهان والقرابين .

وهو ما يعادل « **الانطلاق** » في الهندوسية ، و « **النرفانا** » في البوذية ، و «**الخلاص**» في المسيحية و « **الجنة** » في الاسلام .

وفي الجينية كفارات عن السيئات ، ومنها الفقر ، وتناسخ الارواح في أشخاص تعساء ، أو في قوالب الحيوانات ، والجمادات[1] .

٣ ـ البوذيـــة

تقول البوذية : ان الانسان مركب جسدي يملك قوى يتحرك بها ، والات يشعر بها ، فهو يحس ، ويلمس ، ويسمع ، ويبصر ، ويشم ، ويذوق ، ويدرك . وهو بهــذه الحواس والمشاعر يتصل بالعالم الخارجي ، أما طبعه فيشتمل على النزعات والكفاءات المنتجــة من الماضي فهي ارث لــه مــن الحيــاة التــي عاشها في الماضي ، وهي التي تكيف شخصيته التي تبدأ بها حيــاة جديدة . فاذا انفصلت هذه الاواصر المادية بالموت « **تقمصت** » قوى « المادة الاولية » جسدا جديدا ، ولا تزال تلك القوى متواصلة ان لم يكن ماديا ، فنفسيا ، فيسعد الشخص ، أو يشقى حسبما تهيأ له من السلوك السابق .

والعناصــر التي تشــكل شخصا جديدا لا تزال في تبــدل مســتمر ، ولكنها لا تتلاشى كلية حتى تفنى القوة التي تتمســك بهــا ، وتدفعهــا الــى « **الميلاد الجديد** » ، وليست تلك القوة الا الرغبة ، .. الرغبة في الوجود المنفرد.

★ ★ ★

وانتشرت فكرة القول بالتناسخ من الهند شرقا حتى تجاوزت « روما » غربا ، فنجد فيثاغورس يقول :

« لا تضرب هذا الكلب فاني تعرفت فيه على صوت صديقي الذي مات» .

وعند قدماء المصريين نلمس ايمانهم بعودة الروح ثانية الى الجسم ، ولقد أنشأوا الاهرامات الكبرى ، لتكون مدافن لاجسادهم ، وأوجدوا فن التحنيط

(١) محي الدين الالوئي : فلسفة الجينية ص٢٠

لتحفظ أجسامهم من الانحلال وتبقى سليمة حتى اذا رجعت الروح تجد الجسد مهيئا لاستقبالها لتستأنف الحياة من جديد .

وكثيرا ما نجد بين آثارهم صورة الروح على شكل طائر باسط جناحيه متجها الى الهرم ليلتقي بالجسد المحفوظ .

ويقال ان المسلات العالية التي أنشأوها كانت الغاية منها أن تستدل بها الروح على الهيكل الذي يضم الجسد الذي فارقته .

وهنا نجد التشابه بين قدماء المصريين وبين الاسلام في مسألة قيام الاجسام وعودة الروح اليها بعد الممات .

★ ★ ★

وبما أن الاعتقاد بالتناسخ ، وانتقال الروح من هيكل الى اخر ، أوعودتها بعد الموت قد عرفه الهنود والبوذيون ، والجينيون ، والمصريون ، والرومان ، فقد عرفته بالطبع شعوب آسيا الوسطى اما مهاجرا اليهم شرقا من مصر ، أو مرتحلا اليهم غربا من الهند . ولقد تسرب الى المسلمين .

يقول ابن حزم :

افترق القائلون بالتناسخ الى فرقتين : الاولى تقول : ان الارواح بعد مفارقتها الاجساد تنتقل الى أجسام أخرى ، وان لم تكن من نوع الاجسام التي فارقتها ، وهذا قول أحمد بن حافظ ، وأحمد بن ناموس ، وأبي مسلم الخراساني، ومحمد بن زكريا الرازي الذي صرح بذلك في كتابه المعروف بـ « العلم الالهي» فقال :

« لولا أنه لا سبيل الى تخليص الارواح من الاجساد المتصورة بالصورة الصحيحة الى الاجساد المتصورة بصورة الانسان الا بالقتل والذبح ، لما جاز قتل شيء من الحيوان ، أو ذبحه البتة [1] .

---

(1) ابن حزم : الملل والاهواء والنحل ص ٩٠ ج ١

وفي ألمانيا الحديثة امتزجت فكرة التناسخ بفلسفة « نيتشة » فنادى في بعض كتبه بمبدأ « العودة » الابدية ، وارتداد الوجود في دوائر متشابهة .

وهيجو الشاعر الفرنسي يعتقد أن النفس شـائعة في جميع المخلوقـات ، ممزوجة بالمادة بشكل يقل ، أو يكثر من الحجر الخام الى الملاك والاله ، مارة بالانسان ، وليس الاله الا نهاية هذا الدرج من الكائنات التي يزيد انعتاقها من المادة .

وزيادة على ذلك فان كل شيء مدفوع بحركة محمومة نحو الاكثار من الطهارة ، والاقلال من المادة ،

وتعتقد هذه الفلسفة أن الانسان سيرتفع يوما الى الله .

والموت ... ان الاموات ليسوا بميتين ، بل يزول ناسوتهم ، ويعيشون حولنا ، أو يحتلون بعض الاجسام الملائمة لحياتهم الارضية .. أجسام سفلة ان كانوا سفلة ، وأجسام نبيلة ان كانوا طاهرين ، ويصعدون تدريجيا من كائن الى كائن كمن يصعد من طابق الى طابق نحو الله [٢] .

والكتب السماوية كلها تقول بعودة الروح ولكن عودتها تسمي البعث ، أو المعاد ، أو النشور ، أو القيامة وهناك أقوال واختلاف بين أن ترجع الروح الى هيكلها ثانية ، أو تبعث مجردة منه .

ففي القرآن انها تعود يوم القيامة الى جسدها ، وتحشر للحساب .

١ ــ أفلا يعلم اذا بعثر مافي القبور ، وحصل ما في الصدور .

٢ ــ خشعا أبصارهم ، يخرجون من الاجداث كأنهم جراد منتشر .

٣ ــ ونفخ في الصور فاذا هم قيام ينظرون .

٤ ــ يوم ينفخ في الصور فتأتون أفواجا .

---

(١) هيجو : ما يقول فم الظلام .

٥ ــ وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد •

٦ ــ منها خلقناكم ، وفيها نعيدكم ، ومنها نخرجكم تارة أخرى •

كل هذه الايات تشير الى أن الروح تعود الى جسدها مرة ثانية للحساب الا الاية الخامسة فانها تشير الى النفس ولعلها من باب الشمول ، أو المجاز المرسل •

فهذه الآيات وأمثالها وان لم تدل على التناسخ ، فقد وجد القائلون بالتناسخ فيها دعما لنظريتهم وخاصة في « **العودة** » •

والقائلون بالتناسخ يعتقدون بعودة الروح ثانية وثالثة ، وفي أجسام عليا، ودنيا الى أن تطهر وتصفو ، ويدعون هذا تناسخا •

ومفسرو الاديان السماوية يعتقدون بعودة الروح ثانية فقط ، والى جسدها الذي فارقته ، ولاجل الحساب والتقاص فيما قدمت من خير أو اجترحت من شرور وآثام ، ويسمون ذلك بعثا ، ومعادا ، وقيامة ، ونشورا •

فالقاسم المشترك بين هؤلاء واولئك هو « العودة » •

والمأثور عن الحكماء : ان هناك خمس مدرجات : وهي **النسخ ، والمسخ ، والفسخ ، والوسخ ، والرسخ** •

فالنسخ : هو انتقال النفس الناطقة أو نقلها من بدن انساني الى بدن انساني آخر •

والمسخ : هو انتقالها من بدن انساني الى بدن حيواني يناسبها في الاوصاف كالاسد للشجاع ، والثعلب للخبيث ، والارنب للجبان •

والفسخ : انتقالها ، أو نقلها ، من بدن انساني الى جماد •

والرسخ : انتقالها الى نبات ، أو جماد •

والوسخ : انتقالها الى هوام ودبيب •

يقول سقراط : ان الروح نوعان : نوع لا يخضع لرغبات الجسد كأرواح الفلاسفة ، ومحبي الحكمة فهي تنتقل عند موت الجسد الى العالم الخفي ، الى الالهي والخالد • فاذا ما بلغته رفلت في نعيم ، وتخلصت من أوزار الناس وحمقهم ، ومن مخاوفهم الحوشية ، ومن النقائص البشرية جميعا ، ورافقت الالهة الى الابد •

والنوع الثاني : هو ما أصابه الدنس ، وكان كدرا عند انتقاله ، ورافق الجسد ، وكانت خادمة للجسد ، وأغرمت به ، وهامت بشهواته ، وهربت من المبدأ العقلي ، واعتقدت ان الحقيقة لا تكون الا في صور جسدية ، فتنجذب هبوطا الى العالم المرئي ، لانها تخشى مما هو خفي ، فتسجن في بدن اخر ، وقد تلازمها نفس الطبائع التي كانت معها في حياتها الاولى •

وان من اندفعوا وراء الشره والفجور ، ولم تدر في خلدهم فكرة اجتنابها فسينقلون الى أجسام دنيا كالحمير وما اليها من صنوف الحيوان •

والذين اختاروا جانب الظلم والاستبداد والعنف فينقلون ذئابا ، أو صقورا، أو حِدَأً تشبه طبائعهم ، وبعضهم أسعد من بعض اصطنعوا الفضائل المدنية والاجتماعية التي تتسم بالاعتدال وهذه تحصل بالعادة والاتنباه دون الفلسفة والعقل ، ويرجى أن يتحولوا الى طبيعة اجتماعية رقيقة تشبه طباعهم كالنحل مثلا ، بل قد يعودون مرة ثانية الى صور البشر •

★ ★ ★

والمكزون يورد في شعره أفكارا يمكن القول معها ، انها تشير الى نظرية التناسخ •

١ ـ ومن تعدى حده ، واغتدى حلا بـه ، سـيمته المسـخ

★ ★ ★

٢ ــ لمشرق شمس الحب بعد غروبها بعيني ، في عيني صح التناسخ
وبالنسخ من بالوسخ عنوجده سلا له راح في وجد الكآبة فـاسخ

★ ★ ★

٣ ــ فكم جسد أنضجت في نارهجرها و «تبدلني» منه «جديدا»لشقوتي

★ ★ ★

٤ ــ وعرفت بدوي والمعادوموتتي الا ولى ، ومن أفناه مـوت ثـان

★ ★ ★

٥ ــ حتـى اذا جـاز بظلـم نفسه قال على الجور الى العدل : جبر (١)
بالظل ذي الثلاث مركوسـا اذا «علا» به «التكرير» فيالدارانحدر
بالسبع ؛ في السبعين مسلوكا، اذا «أخرج» من غم «أعيد» في أشر
أدبر ، واستكبر ظلمـا ، فالـى صغـارةٍ « آل » صغـيرا اذ كبر

ومن تتبع آثار المكزون يتّضح لنا أنه يختلف عن القائلين بالتناسخ بما يـلي :

١ ــ ان أعمال الناس تقسم الى زمرتي خير وشر •• ولذا فهم اما أخيار، واما أشرار • فالاخيار اذا أثموا ، أو ارتكبوا اللمم فينسخون نسخـا ، ولا يمسخون مسخا ، أي ينتقلون في أجساد بشرية ، لتصفو أرواحهم ، وتتخلص من المادية والكثافة ، والشوائب والاكدار ، كالذهب الذي تصهره النار لينقى، ويزداد صقلا وبريقا وصفاء •• وتلحق بعدئذ بعالم « الصفاء » ولا تسلك في الدرجات الاخرى •

---

(١) هكذا ورد البيت في كل النسخ المتوفرة لدينا ، ويلاحظ أن معناه مضطـرب وغير واضح ، ولذلك نرى أنه ربما كان هكذا .
حتى اذا جاز بظلم نفسـه ميـلا الى الجور عن العدل : جبر
ويكون الخطأ هو تصحيف لفظة«قال» لما بين حروفهاوحروف لفظة ميلا من تشابه.

أما الاشرار فيسلكون في الدرجات الاربع : الفسخ ، والمسخ ، والوسخ، والرسخ ، ويتدرجون هبوطا في هذه الدرجات تعذيبا لهم ، وعقابا وجزاء على ما أسلفوه ، ويخلدون في العذاب الابدي ، لانهم ظلموا أنفسهم ، وأدبروا عن دعوة الحق ، واستكبروا عن الطاعة ظلما وعنادا ، فآلوا الى « صغـارةٍ » في الجنس والنوع •

بينما النظرية هندوسية وجينية وبوذية تعتبر الغاية من تكرار المولد وتنوع القالب هي **التصفية والانطلاق** للامتزاج « بالبرهما » فغاية هؤلاء من التناسخ تنتهي بالارواح – كل الارواح – صُعُداً الى الاله •

أما النظرية السقراطية فتقول بصعود أرواح الاخيار الى الملأ الاعلى ، وتنتهي بأرواح الاشرار الى أحط الدرجات •

اما المكزون فيرى راي سقراط فالتناسخ يمضي بالاخيار **« صعدا »** وبالاشرار **انحطاطا وهبوطا** ، **ويرى – زيادة على رأي سقراط – ان في كلا المصيرَيْن – الصاعد والهابط – يتجلى عدل الله وحكمته في الثواب والعقاب على الاعمال•**

أما افلاطون فيرى أن النفس الكلية جزآن : صالح وشرير ، والنفوس البشرية تبعا لجزئي النفس الكلية ، تولد اما صالحة ، واما شريرة ، وهذه النفوس مخلوقة منذ القدم ، ومستقرة في الكواكب .. والشريرة **« تتقمص » بعد مغادرتها** الجسد في أجساد « دنيا » لتطهر ، ثم « تصعد » الى الكواكب لتسعد •

وهنا يلتقي افلاطون مع الهندوسية « بصعود » الروح و « سعادتها » ولكن هذا « الصعود » عند افلاطون يكون الى الكواكب في حين أنه عند الهندوسية يكون الى الامتزاج بـ « البرهما » •

ومن دعاء افلاطون : ياروحانيتي المتصلة بالروح الاعلى ، تضرّعي الى العلة التي أنت معلولة من جهتها لتتضرع عني الى العقل الفعال في صحة مزاجي مادمت في عالم التركيب •

ويرى افلاطون أيضا أن للنفس ثلاثة أجزاء في الانسان : الاول في الرأس، وهي النفس العاقلة ، والثاني في الصدر وهي النفس الغضبية ، والثالث في البطن وهي النفس الشهوانية ، أو الحيوانية .

والنفوس الجزئية عنده مرتبة بين عالم « المُثُل » أو العالم الاعلى ، وبين عالم الصور ، أو العالم الحسي، متصفة بهما كليهما ، وهذه النفوس تتأمل بالالوهة دائما . فاذا **غفلت** ، أو **سهت** عن تأملها ابتعدت عن الالوهة ، ولا تزال تبتعد حتى تهبط الى عالم الكون والفساد حيث تدخل في الاجساد ، ومتى مات الجسد الذي علقت به الروح تعود الى مقرها بعد قضاء عقوبتها .

والنفس الواحدة في رأي افلاطون ربما هبطت الى العالم السفلي مرات عديدة ، لتدخل أجساما متعددة ، وبالرغم من ذلك فهي خالدة ، وتتناسخ .

والمكزون يلتقي مع افلاطون في هبوط النفس من الملأ الاعلى الى عالم الشقاء ، وعقوبتها .

ويلتقي معه في « **التامل** » ــ تأمل النفس في الالوهية وهي في الملأ الاعلى ــ وان هبوطها كان بسبب غفلتها وسهوها عن هذا التأمل .

وعذ بها من « غفلة » عن امرها في سترها تعقب في الكشف الخجل

★ ★ ★

وتقدم الكثير من آراء المكزون في النفس ، وموطنها الاول . وهبوطها وعودتها، عند المقارنة بين آرائه ، واراء ابن سينا ، في مبحث الروح ــ النفس. ص ٢٧٨ ــ ٢٨٤ .

لكن للمكزون تعابيره الخاصة ، ولافلاطون تعابيره . فافلاطون يعبر عن موطن الروح الاول بعالم المثل ، والكواكب ، والملأ الاعلى بينما المكزون يعبر عنها براحة الظلال ، وظل الغمام ، ودار الانس ، وعلمي نجد ، وعالم القدس. وكلها كناية عن السمو والارتفاع .

ويعبر افلاطون عن الاجساد بعالم الحس ، ودار الفساد ، والعالم السفلي ، في حين يعبر عنها المكزون بنفس التعابير ، ويزيد عليها : دار العناء ، القفر الوعر ، غور الغير ، وكلها كناية عن الانحطاط والشقاء والاتضاع .

ويتفقان كلاهما بسبب الهبوط : وهو « الغفلة والسهو » عن التأمل في الالوهة .

ولكن المكزون يرى أن الله لطيف رحيم يذكر النفس بعد نسيانها ، فتذكر ما صنعته ، وما فرطت في جنب الله .

والما باللطف اذ عـــاوده مذكرا من بعد « نسيان » ذكـر

فاما أن تتوب وتندم وتستغفر فتلحق بعالمها الاول ، وتجزى النعيم المقيم ، واما أن تظل على غفلتها وسهوها وجهالتها وعنادها فتسلك في السلسلة «التكرير» كما قال القرآن :

خذوه فغلوه ، ثم الجحيم صلوه ، ثم في سلسلة ذرعهـا سبعـون ذراعا فاسلكوه ، انه كان لا يؤمن بالله العظيم ولا يحض على طعام المسكين فليس له اليوم هاهنا حميم ، ولا طعام الا من غسلين ، لا يأكله الا الخاطئون .

« اخرج » من غم « اعيد » في اثر بالسبع ، في السبعين مسلوكا اذا
علا به « التكرير » في الـدار انحدر بالفلل ذي الثـلاث مركوسـا اذا

وربما قصد بالسبع طبقات جهنم وهي جهنم ، لظى ، السعير ، الحطيـم ، سقر ، الجحيم ، الهاوية المجموعة في قول الشاعر :

جهنم ، ولظى ، ثم السعير ، كلما عد الجحيم ، وكل الهول في سقر
وبعـد ذاك حطيم ، ثـم هاويـة فتلك عدهم ، في قـول مختصـر

وجمعها المكزون في بيت واحد :

جهنم ، هـاوية ، جحيمهـــا لظى ، سعير ، زمهرير ، وسقـر

لكنه وضع الزمهرير بدلا من الحطيم •

ويقصد بالظل ذي الثلاث ما جاء في القرآن : انطلقوا الى ظل ذي ثلاث شعب ، لا ظليل ولا يغني من اللهب ، انها ترمي بشرر كالقصر ، كأنه جمالة صفر، ويل يومئذ للمكذبين •

أما المعري فقد أنكر القول بالتناسخ ، وتهكم على القائلين به :

يقولون : ان الجسم «ينقل»روحه ... الى « ضعة » حتى يهذبها النقل
فلا تصدقن ما يخبرونك ضلـة ... اذا لم يؤيد ما أتوك به العقل

★ ★ ★

ويقول متهكما :

اعجبي امنا لصرف الليالي ... مسخت اختنا سكينة فاره
فازجري هذه السنانير عنها ... واتركيها .. وما تضم الغراره

فهو يقول بلسان أبناء امرأة ، يحاورون أمهم بعد موت أختهم المدعوة « سكينة » : ان أختنا حسب الاعتقاد بالتناسخ قد مسخت فارة ، فعليك أن تزجري هذه السنانير ــ الهررة ــ عنها ، وتطرديها ــ أي السنانير ــ من البيت لئلا تفترسها ، وعليك أن تتركيها ــ وهي فأرة ــ مع الطحين ، والمواد الموضوعة في الغرارة ، والغرارة هي وعاء الطحين ويقول :

يا آكل التفاح لا تبعدن ... ولا يقم يوم ردى ثاكلك
قال النصيري : وما قلته ... فاسمع ، وشجع يا أخي ناكلك
قد كنت في دهرك تفاحة ... وكان تفاحك ذا آكلك
وحرف هاج رحت في ما مضى ... وطالما تشكله شاكلك

ويقول لمدوحه :

فلو صح التناسخ كنت موسى ... وكان أبوك اسحاق الذبيحا

ولكنه مع هذا التهكم على القائلين بهذه النظرية نجده في بعض الاحيان يقف متحيرا .

اما الجسوم فللتراب مآلهـــا وعيبيت بالارواح أنــى تــذهب

وسبق أن أوردنا رأيه في « عودة » الروح الى الملأ الاعلى « الفلك » في بحث سابق .

أما ابن الفارض فهو من ألد أعداء القائلين بالتناسخ :

فدونكها آيات الهام حكمـــة لاوهام حدس الحس عنك مزيلـة
ومن قائل : بالنسخ ، والمسخ واقع به ابْرَا ، وكن عما يراه بعزلـة
ودعه، ودعوى الفسخ، والرسخ لائق به أبدا ــ لو صح ــ في كل دورة

وجاء لميخائيل نعيمة في كتابه مرداد ما يدل على القول بالتناسخ(١) :

« كل يوم يابنّـون (أحد رفاق مرداد) هو يوم « دينونة » فلكل كائن حسابه ، وهو يحاسب ذاته في كل لحظة من وجوده (نظرية اللحظات الزمنيـة) والذي هو « صافي حسابه » منذ الازل حتى الان ، فلا يضيع منه شيء ، ولا يبقى شيء بدون وزن .

ففي رأيه هذا ان الانسان مستمر منذ الازل استمرارا ذاتيا لا استمرار نوع وتناسل ، وما هو عليه الان هو نتيجة « تصفية حسابه القديم » المتصـل بأول الدهر .

ومن المفكرين القائلين بالتناسخ جبران خليل جبران (٢) في روايته « رماد الاجيال » أو « مرتا البانية » وفي مواضع أخرى من مؤلفاته :

---

(١) اديب لبناني معاصر ، يتسم ادبه بالرمزية والنزعة الصوفية الفلسفية ، لـه من المؤلفات مرداد ، وسبعون وغيرهما .

(٢) اديب لبناني ولد في بشري وهاجر الى اميركا ، وهناك تفاعلت في نفسه روحانية الشرق مع مادية الغرب وظهر ذلك في ادبه ، ويتميز بالنزعة الفلسفية الروحية التي تغلبت في أدبه على مادية الغرب ، أو كانت رد فعل لهذه الماديـة ، ويمتـاز أسلوبه بالرمزية والتعبير الشعري ، توفي في نيويورك عام ١٩٣٣ م ونقل جثمانه الى مسقط رأسه في بشري لبنان . له من المؤلفات الاجنحة المتكسرة ، ورماد الاجيال ، والعاصفة ، والمواكب ، وخليل الكافر ، والنبي وهذا الاخير اعمقها ، وأدلها على نزعته الروحية .

تقول ابنة الكاهن حيرام المحتضرة لحبيبها : « أنا راحلة الى عالم الارواح ياحبيبي ، وسأرجع ثانية الى هذا العالم لان عشتروت المقدسة تعيد الى هذا العالم أرواح العاشقين الذين لم ينعموا بخمرة الشمس وسكرة المروج » .

وهذا يلتقي مع الهندوسية التي ترى أن الروح ترجع ثانية الى جسد ثان لتستوفي لذاتها ، وتحقق رغباتها وتفي ديونها الناشئة عن علاقاتها بالاخرين .

وهذا الشاعر المهجري اللبناني ايليا أبو ماضي(1) في قصيدته « الدمعة الخرساء » يؤمن بالتناسخ واليك بعضا من هذه القصيدة :

سمعت عويل النائحات عشية ... في الحي يبتعث الاسى ، ويثير
يبكين في جنح الظلام صبية ... ان البكاء على الشباب مرير
فتجهمت ، وتلفتت مرتاعة ... كالظبي أيقن أنه مأسور
وجمت ، فأمسى كل شيء واجما ... النور ، والاظلال ، والديجور
قالت : وقد سلخ ابتسامتها الاسى: ... صدق الذي قال : الحياة غرور
أكذا نموت ، وتنطوي أحلامنا ... في لحظة ؟ والى التراب نصير ؟!
خير ، اذاً منا الالى لم يولدوا ... ومن الانام جلامد وصخور
ومن العيون مكاحل ومراود ... ومن الشفاه مساحق وذرور
وخشيت أن يغدو مع الريب الهوى ... كالرسم لا عطر ، وفيه زهور
فأجبتها : لتكن لديدان الثرى ... أجسامنا ، ان الجسوم قبور
لا تجزعي ، فالموت ليس يضيرنا ... فلنا « اياب » بعده ، و «نشور»

(1) ولد في لبنان عام ١٨٩٩ م وهاجر الى أميركا وألف الرابطة القلمية ومن اعضائها جبران خليل جبران ، ونسيب عريضة وغيرهم واصدر مجلة « السمير » لسان حال الرابطة ، له دواوين الجداول ، والخمائل ، وتراب وتبر ، والطلاسم ، ويمتاز شعره بالروحانية الشرقية وفلسفتها والنزعة القومية ، والانسانية ، واسلوبه سهل واضح عفوي ، وصوره غنية ، توفي عام ١٩٥٤ م .

انا سنبقى بعد أن يمضي الورى ويزول هـذا العـالم المنظـور
فاذا طوتنا الارض عن أزهارهـا وخلا الدجى منا ، وفيـه بـدور
فسترجعـين خميلـة معطـارة أنا في ذراهـا بلبـل مسحـور
يشدو لها ، ويطير في جنباتهـا فتهش اذ يشـدو لهـا ويطـير
أو جدولا مترقـرقـا مترنمـا أنا فيـه مـوج ضـاحك وخرير
أو ترجعـين فراشـة خطـارة أنا في جناحيها الضحى الموشـور
أو نسمة ، أنا همسها وحفيفهـا أبدا تطوف في الربـى ، وتدور
تغشى الخمائل في الصباح بليلـة وتؤوب حين تؤوب وهي عبـير
أو تلتقي عند الكثيب عـلى رضى وقناعة ، صفصافـة وغـديـر
تمتد فيه ، وفي ثراه عروقهـا ويسيل تحت فروعهـا ، ويسـير
يأوي اذا اشتد الهجـير اليهمـا الناسكان : الظبـي ، والعصفـور
فتبسمت ، وبدا الرضا في وجهها اذ راقها التمثيل ، والتصـوير

أما قوله :

عالجتها بالوهم ، وهي مريضـة ولكم أفـاد الموجـع التخديـر

فليس الا سترا وتمويها لافكاره التي ساقها في القصيدة .

★★★

ولقد وجد القائلون بالتناسخ من المسلمين دلالة على صحة أقوالهم في بعض الايـات :

يا أيها الذين أوتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل أن نطمس وجوها فنردها على أدبارها ، أو نلعنهم كما لعنا أصحاب السبت وكان أمر الله مفعولا .

وجاء في تفسير الجلالين لهذه الاية ما يلي :

من قبل أن نطمس وجوها : أي نمحو منها الانف والعين والحاجب فتصبح كاللوح ، أو نردها على أدبارها ، ونمسخهم قردة ، ويقال : ان لهم مسخا يوم القيامة •• وقولـه :

ولقد علمتم الذين اعتدوا في السبت فقلنا لهم : كونوا قردة خاسئين[١]

وقولـه :

يا أيها الانسان ما غرك بربك الكريم الذي خلقك فسواك ، فعدلك ، في أي صورة ما شاء ركبك[٢] •• وقولـه :

انا لما طغى الماء حملناكم في الجارية لنجعلها لكم تذكرة وتعيها أذن واعية[٣]

والجارية هي سفينة نوح ، والكلام بضمير المخاطب الحاضر : حملناكم •• لكم•

وقوله : هو الذي أماتكم ، ثم أحياكم ، ثم يميتكم ، ثم يحييكم ، ثم اليه تحشرون ، فاذا كانت الموتة الاولى ، والاحياء الاول للبعث والحساب فما معنى يميتكم ثم يحييكم ثم يحشركم ثانية ، والاولى بصيغة الماضي ، والثانية بصيغة المستقبل •

كما يحتج القائلون بهذه النظرية بالحادثة التي قام بها المسيح عندما أخرج الارواح الشريرة من المجنون ، وأمرها أن تدخل في قطيع الخنازير ، فاندفع الى الجرف ــ جرف الماء ــ ومات[٤] ويقولون : انها دلالة من الانجيل على انتقال الروح من الانسان الى الحيوان •

★ ★ ★

(١) سورة البقرة الاية ٦٥
(٢) سورة الانفطار
(٣) سورة الحـاقة
(٤) انجيل مرقص الاصحاح الخامس ١

هذا ما يوردونه لك عن طريق النقل •• واما عن طريق العقل فيقولون لك:

ما مراد الله بالانسان الذي يولد مقعدا ، أو أصما ، أو أبكما ، أو غير ذلك من تشويه الخلقة ، ونقص التكوين ، ويقضي حياته معذبا ؟ وهل هـذا يطابق « العدل » أم ينافيه ؟؟

والجواب عن هذا التساؤل ، ومناقشة الموضوع سينتهيان حتما الى أحد أمريـن :

الاول : الحاق صفة الظلم بالخالق ، وهذا مردود ، لان الخالق كمال مطلق، والظلم ينافي كماله •

والثاني : القول بالتناسخ ، وان الباري ــ هو عدل كله ــ عاقبه عما سلف منه في جسد سابق ، فاقتص منه باللاحق ، وهذا كما في الهندوسية تماما •

وهناك سؤال يطرحونه في هذه المناسبة ، وفي مثل هذا الجدل ، فيقولون:

ما مصير من يولد في الصباح ، ويموت في المساء ، أو بعد أسبوع ، أو شهر ، أو عام ؟؟ أمصيره الجنة التي وعد بها المتقون ؟؟ أم النار التي هي مثوى الكافرين ؟؟ مع العلم أن هذين الدارين ــ الجنة والنار ــ لا يتم الوصول اليهما الا بالعمل والجزاء والمثوبة •• وهذا لم يعمل خيرا ، ولا شرا •

يقول السيد المسيح في جوابه للكتبة والفريسين الذين سألوه عن الطفل الذي يولد أعمى ، أو أصما ، أو أبكما ، أو مقعدا ، هل أخطأ هو أم أبوه ؟؟ يقول لهم : لم يخطيء هو ، ولا أبوه ، ولكن لتظهر آيات الله •

ولكن مع هذا الجواب الواضح لم تحل المشكلة ، ولم يقتنع العقل ، ولم ينف بهذا القول الظلم ، ولم تحقق العدالة •

ولقد تطرق المعتزلة الى هذه المسألة في بحث « المسؤولية » فرأى بشر بن المعتمر شيخ معتزلة بغداد أن الطفل غير مسؤول عن أعماله ، وان الله قادر على أن يعذبه ، ولكنه لو فعل ذلك لكان ظالما اياه •

الجبر ، والاختيار ، والكسب

أفعال الانسان ــ كل انسان ــ تقسم الى زمرتين : خير ، وشر ، فمن أين جاء الخير ؟ ومن أين أتى الشر ؟؟

لقد انقسم الناس في الاجابة عن هذا السؤال الى فئات متعددة ، ولكن هذا الانقسام ــ على تشعبه وكثرته ــ يكاد ينطوي ، أو ينحصر في فئتين رئسيتين: هما الجبرية والمفوضة ، وتأتي بعدهما القدرية .

فالمفوضة يقولون : ان الله خلق الانسان ، وأودعه العقل المدرك المميز ، وخلق الخير والشر ، وأوضح له طريقهما ، وترك له حرية الاختيار ، أي «فوض» اليه أمر نفسه .

ودليلهم وحجتهم :

١ ــ ألم نجعل له عينين ، ولسانا وشفتين وهديناه النجدين[١]

٢ ــ فمن شاء فليؤمن ، ومن شاء فليكفر .

٣ ــ وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله .

٤ ــ ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم .

٥ ــ وما الله يريد ظلما للعباد .

٦ ــ يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر .

٧ ــ من يعمل سوءا يجز به .

٨ ــ اليوم تجزى كل نفس بما كسبت .

٩ ــ هل جزاء الاحسان الا الاحسان .

---

(١) النجدين : طريقا الخير والشر .

١٠ ـ وما منع الناس أن يؤمنوا اذ جاءهم الهدى .

١١ ـ فما لهم لا يؤمنون .

١٢ ـ فما لهم عن التذكرة معرضين ؟

١٣ ـ سارعوا الى مغفرة من ربكم .

والمجبرة يقولون : ان الله خلق الانسان ، وخلق الخير والشر ، وان أمور الحياة لا تقوم بالخير لوحده ، وان الشر لابد منه ، والانسان مجبر على أعماله المختلفة من خير وشر ، وليس له حق الاختيار .

والقدرية لا يختلفون أصلا عن المجبرة فهم يقولون : ان كل ما يأتيه الانسان من عمل ـ خيرا كان أم شرا ـ مقدر عليه من الله سابق له ، أو كائن معه « آمنت بالقدر خيره وشره من الله » .

وحجة هؤلاء ودليلهم :

١ ـ من يهد الله فهو المهتدِ ، ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا .

٢ ـ ولو شاء لهداكم أجمعين .

٣ ـ ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة .

٤ ـ ما أصاب من مصيبة في الارض ، ولا في أنفسكم ، الا في كتاب من قبل أن نبرأها ، ان ذلك على الله يسير .

٥ ـ ولو شاء ربك ما اقتتلوا .

٦ ـ ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا ، واتبع هواه ، وكان أمره فرطا .

٧ ـ ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها

٨ ـ قل ما ينفعكم نصحي ان نصحت لكم ، ان كان الله يريد أن يغويكم، هو ربكم ، واليه ترجعون .

٦ ـــ ومن يضلل الله فما له من هاد .

١٠ ـــ فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام ، ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصّعد في السماء .

١١ ـــ رزقكم في السماء وما توعدون .

١٢ ـــ ونفس وما سوّاها ، فألهمها فجورها وتقواها .

١٣ ـــ لا حول ، ولا قوة الا بالله .

١٤ ـــ وجعلنا على قلوبهم أكنة .

١٥ ـــ سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ، ولا حرّمنا من شيء . كذلك كذب الذين من قبلكم ..

١٦ ـــ قل فلله الحجة البالغة ولو شاء لهداكم أجمعين .

١٧ ـــ والله خلقكم وما تعملون .

١٨ ـــ قل لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا .

لقد سميت هذه المشكلة ، بالجبر والاختيار وحرية الارادة ، والقضاء والقدر واعتبرت مشكلة المشاكل ، وحار فيها الفلاسفة . وقال بها اليونانيون، قبل أن فلسفها المعتزلة . فالابيقوريون يرون أن الارادة حرة في الاختيار ، والرواقيون يرون أنها مجبرة على السير في نهج لا تقدر أن تتخطاه .

★★★

الفيلسوف سبينوزا يقول : ليس في تقييد ارادة الانسان ما يهبط بأخلاقه، بل ان ذلك ليسمو بها الى مستوى رفيع ، لانه يعلم الانسان ألا يحقّر أحدا ، وان لا يسخر من أحد ، وألا يغضب ، أو يحقد على أحد .

الناس ـــ في الواقع ـــ براء مما يقترفون من آثام ، لانهم لا يعرفون ما

يفعلون ، لذلك يجب علينا أن لا نصب جام غضبنا على المجرمين ، فان أنزلنا بهم العقاب لسلامة المجتمع فليكن ذلك مشوبا بروح الرحمة والعطف والتسامح.

هذا وان اعتقادنا بالجبر يقوّي من عزائمنا اذا ما كشرت لنا الايام عن أنيابها ، لاننا سنعلم أن ما يأتي به الدهر هو نتيجة لازمة لقانون الكون ، ان خيرا ، وان شرا ، فيكفي أن نعلم في يقين ثابت أن كل شيء في العالم انما يقع بأوامر الله الخالدة التي لا تتغير ، ولا تتبدل .

ان ما نلقاه من حظ عاثر لم يجيء اعتباطا ، ولا مصادفة ، بل هو جزء من بناء الكون المحكم ، ولا بدّ منه لكي يتم الانسجام والاتساق (١) .

وروي عن علي بن أبي طالب قوله : كنا في جنازة ببقيع الغرقد ، فأتى رسول الله ، فقعد وقعدنا حوله ، وبيده مخصرة ، فجعل ينكت الارض بها ، ثم قال : ما منكم من أحد الا وقد كتب مقعده من الجنة ، أو النار ، فقلنا : يا رسول الله أفلا نتكل على كتابنا ؟ قال : اعملوا فكل ميسّر لما خلق له . أما من كان من أهل السعادة فسيصير الى عمل أهل السعادة ، وأما من كان من أهل الشقاء فسيصير الى عمل أهل الشقاء ، ثم قرأ : وأما من أعطى واتقى وصدّق بالحسنى فسنيسره لليسرى ، وأما من بخل واستغنى ، وكذب بالحسنى ، فسنيسره للعسرى .

فاذا أنعمنا النظر بهذا الحديث وجدنا أوله يتّجه الى القول بالجبر ، وما بقي منه يتجه الى القول بالعمل والكسب ويأمر به .. وينتهي الى آيات قرآنية ترشد الى أن الله ييسر اليسرى لمن أعطى واتقى وصدّق بالحسنى ، وييسر العسرى لمن بخل واستغنى ، وكذب بالحسنى . فهو يشير الى الجبر ، والكسب ، والاختيار .

---

(١) ولد سبينوزا في امستردام عام ١٦٣٢ وتوفي عام ١٦٧٧ م .

ويسألونك !! هل يصح هذا دليلا على مذهب الجبر ؟؟ وان صح ، فأين العدل ؟؟ . وكيف يكون الثواب والعقاب ؟؟

هل يجبر المرء على فعل الشر ، ثم يعاقب عليه ؟؟ وهل يجبر على عمل الخير، ثم يثاب عليه ؟

يقول المعري :

اشهد اني رجل ناقص لا أدعي الفضل ، ولا انتحل
جئت كما شاء الذي صاغني فمن يصفني بجميل يحل

فهو هنا جبري يجرد نفسه من القدرة على ايتاء أي عمل ، وأنه جاء الحياة كما شاء الصانع ، وأن من يصفه بخير ، أو شر فانه محال بذلك على الصانع !!

وفي موضع آخر نجده ينفي الجبر ويؤنب القائلين به ، وينعتهم بالجهالة:

زعم الجهول ، ومن يقول بقوله : ان المعاصي من قضاء الخالق
لو كان حقا ما زعمت ، فلم قضى حد الزناة ، وقطع كف السارق

وجاء للخيام :

رب كوز مشوه نبذوه رفع الصوت طالب الانصاف
رب ماذا جنيته الأني عند صنعي اهتزت يد الخراف؟؟

ورب سائل يقول : ماالفرق بين الجبر ، والقول بالقدر ؟

هنالك من يرونهما واحدا ، لا فرق بينهما .

ولكن هناك فرق واضح بينهما ، فالقدر هو القول : بأن الله قدّر أعمال كل انسان من خير وشر منذ أوجده ، أو قبل ايجاده .. « كل ذلك في كتاب من قبل أن نبرأها » .

والجبر هو القول : ان الله خلق الانسان غير مختار ، فهو اذن مجبر على القيام بأعماله على اختلافها ... « ونفس وما سوّاها فألهمها فجورها وتقواها».

★ ★ ★

فجهم بن صفوان وأتباعه القائلون بالجبر المطلق يرون أن كل أفعال الناس واقعة بقدر من الله ، وليس الانسان الا محلا لما يجريه الله ، وان الانسان والجماد سواء لا يختلفان الا في المظهر • فمظهر الانسان أنه مختار ، وفي الحقيقة لا اختيار له ، أما الجماد فمجبر مظهرا وحقيقة ، والافعال تنسب الى الانسان مجازا كقولنا كتب فلان وأحسن وأساء ، وهي مجازات كقولنا أثمرت الشجرة وطلعت الشمس ، فالافعال جبر ، والتكليف جبر ، والثواب والعقاب جبر •

ومن أدلتهم : ان كان الانسان موجداً لافعاله وخالقا لها وجب أن تكون هناك أفعال لا تجري على مشيئة الله واختياره ، ويكون هناك خالق غير الله ، وفي القرآن : الله خالق كل شيء ، والله خلقكم وما تعملون •

والمعتزلة قالت : ان ارادة الانسان حرة ، وقدرته تخلق ما يعمل ، وفي استطاعته أن يفعل ، والا يفعل ، وهو مختار • فان كان حرا كان مسؤولا ، وان فقد حريته زالت عنه التبعة •

وهذا الاختلاف نشأ في الاسلام عن اختلاف ظواهر النصوص ، وتباين الادلة العقلية •

فالله — كما ورد في القرآن — يطالب الناس بالعمل ويأمر وينهى ، ويثيب على فعل ما أمر، ويعاقب على الاتيان بما نهى ، ويعد ويوعد ، ويسأل العصاة لم عصيتم ؟ ، لم كفرتم ؟•

فكيف يعقل بعدُ أن نقول انه لا أثر لقدرة الانسان أصلا ، ولو لم تكن له قدرة لما كان معنى للطلب ، وللثواب والعقاب ، وكان التكليف تكليفا بالمحال •

ومن ناحية أخرى ، اذا كان العبد خالقا لافعاله ترتب عليه تحديد قدرة الله ، وانها لم تشمل كل شيء ، وان العبد شريك لله في ايجاد بعض مافي هذا العالم ، والشيء الواحد لا يمكن أن تتعاون عليه قدرتان • ولا يمكن أن يكون

بعضه بقدرة الله ، وبعضه الاخر بقدرة العبد ، والنصوص كلها تشير الى شمول قـدرة الله •

فالفريقان ــ الجبرية والمعتزلة ــ يصور كل منهما النصوص التي تخالف رأيه تصورا ينطبق على مذهبه ، ويتأولها تأويلا يتوافق مع ما ذهب اليه •

فالمعتزلة كما كان صعبا ومستحيلا عليهم أن يحدوا من ارادة الانسان ، كان صعبا عليهم أن ينسبوا الظلم الى الخالق وانه يعاقب أو يثيب على ما قدره، وأجبر الانسان على سلوكه واتيانه •

ناظر ثمامة بن الاشرس المعتزلي يحي بن أكثم بين يدي المأمون في خلق الافعال فقال ثمامة : ليست تخلو أفعال العباد من أمور : اما أن تكون كلهـا من الله وليس للعباد فيها صنع ، واما أن تكون بعضها من الله ، وبعضها من العباد ، فان زعمت أنه ليس للعباد فيها صنع كفرت ، ونسبت كل فعل قبيح لله، وان زعمت انها من الله ومن العباد كفرت لانك جعلت الخالق شريكا للعباد في فعل الفواحش والكبائر ، وان زعمت انها للعباد وليس لله فيهاصنعصرت الى ما أقولـه •

والجبريون رأوا شنيعا أن تحد ارادة الله وقدرته ، وان يكون له شريك في الخلق والايجـاد •

وجاء الاشعري بالقول « بالكسب » كحل وسـط ، ويعني بـه الاقتران العادي بين القدرة المحدثة أي قدرة الانسان ، والفعل ، فالله أجرى العادة بخلق الفعل عند ارادة العبد وقدرته ، لا بقدرة العبد وارادته فهذه القدرة هي الكسب•

وهذا القول هو شكل جديد في التعبير فقط عن الجبر فهو يرى أن القدرة الحادثة لا تؤثر في المقدور وهناك رأي ثالث يقول : ان العالم كله مبني على

أسباب ومسببات وارادة الانسان خاضعة لاسباب فاذا أرادت فلاسباب ، واذا لم ترد فلأسباب أيضا ، فالعمل الذي نعمله نتيجة أمرين : أسباب خارجية ، وارادة منا ، وارادتنا الداخلية معلولة لهذه الاسباب فاذا نظرنا الى الاسباب الخارجية قلنا : الانسان مجبور ، واذا نظرنا الى الارادة وحدها قلنا : الانسان مختار ، وبهذا يمكن التوفيق بين الايات والنصوص المختلفة [1] .

أما المكزون فلا يقول بالجبر ، وقد يشنّع على القائلين به ، ويقول : ان عبيد اللات — الصنم — خير منهم :

عبيد اللات فيما جاء عنهم يسبون الاله بغير علم
وأما « المجبرون » فعن يقين يسبون الاله بكل ظلم

أي أن الجبرية يسبون الشر وفاعله ، فاذا كان الفاعل مجبرا من الله على فعله ، أفما يكون سبّ الله ظلما وعدوانا .

ولهذا يقال : ان القول بالجبر يعطل منطق الثواب والعقاب ، ويلحق صفات «الظلم» بالحق ، ويسلبه صفات «العدل» .

وقال بعضهم : التوحيد ، لا جبر ، ولا تفويض .

ليس الانسان مجبرا على الشر لئلا يكون مظلوما اذا عوقب على فعله ، ولئلا يكون الخالق ظالما اذا عاقبه . كما أن الانسان ليس متروكا مفوضا يفعل ما يشاء ، « أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا ، وأنكم الينا لا ترجعون ؟ » ولكنه عرفه طريق الخير والشر ، وزوده بالاستطاعة ، والمعرفة والعقل « ألم نجعل له عينين ، ولسانا وشفتين ، وهديناه النجدين ، فلا اقتحم العقبة » .

ويقولون لك : كيف يوفق الجبري — القدري — بين ما يعتقده من أن أعماله مقدرة عليه ، وانه مجبر على اتيانها وبين قول القرآن : واذا سألك عبادي

---

(1) احمد امين ضحى الاسلام الجزء الثالث بتصرف .

عني فاني قريب أجيب دعوة الداعِ اذا دعانِ ، فليستجيبوا لي ، وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون •

فما فائدة الدعاء ؟ وكيف يجاب اذا كان كل شيء مقدرا ، وكان المرء عليه مجبرا ؟

يقول المكزون والشاهد في البيت الثالث :

تا الله ما آمن بالله من ... لم يسلم الاخيار من شره
ولا وفى لله بالعهد من ... وافق غدارا على غدره
وليس للخالق سبحانه ... أن يجعل « العدوان » من أمره

ويقول :

ان كان « فعلي » له « مرادا » ... فلم بما قد « أراد » يعصى ؟؟
ولم « دعاني » الى أمور ... مني لها « الخلف » ليس يحصى؟

وهذا موافق لرأي المعتزلة لانهم يقولون : ان كان الله خلق أفعال العباد فهو اذا لا يرضى بما فعل ، ويغضب مما خلق ، ويكره ما دبر •

★ ★ ★

لم يكن القول بالجبر ، أو بالاختيار بعيدا عن العقلية العربية في جاهليتها ، فقد جاء للبيد العامري هذا القول :

من هداه سبل الخير اهتدى ... ناعم البال ، ومن شاء أضل

وهذا مطابق لما جاء في هذه الاية :

« من يهد الله فهو المهتد ، ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا » •

وقال الاعشى :

استأثر الله بالوفاء وبالعد ... ل ، وولى الملامة الرجلا

وفي سفر « اليوبانيشاد » صلاة هندية قديمة تقول :

اذا ظن القاتل أنه قاتل ، والمقتول أنه قتيل ، فليس يدريان ما خفي من أساليبي ، حيث أكون الصدر لمن يموت ، والسلاح لمن يقتل . وحيث أكون لمن يشك بوجودي كل شيء حتى الشك نفسه ، وحيث أكون أنا الواحد ، وأنا الاشياء .

ويقال ان للجبر جذورا في اليهودية والمسيحية [1] ولكن الدكتور عبد الحليم محمود يقول ما ملخصه :

ان الذي مكن للقول بالجبر في الاسلام ، وعمل على اشاعته بين عامة المسلمين هم بنو أمية وعلى رأسهم معاوية بن أبي سفيان[2] فان استيلاءه على الخلافة كان في نظر أكثر المسلمين مخالفا لاصول الخلافة ، وخروجا على قاعدتها الديموقراطية « الشورى » . وان الملابسات التي رافقت « التحكيم » والدور الذي لعبه عمرو بن العاص كل ذلك كان معروفا عند المسلمين ، لذلك أراد الحاكمون أن يشيعوا بين العامة والدهماء أن كل حركة من حركات الانسان ، وكل ما في الكون انما يتم بقضاء الله وقدره ، وان الانسان مجبر لا مخير فيما يأتيه من الاعمال ، وان الخلافة ــ بناء على ذلك ــ جاءت بقضاء من الله وقدره، وهذا القول يبرر انتقال الخلافة الى يزيد وأمثال يزيد ، وجعلها ملكا عضودا متوارثا ، بعيدة عن رأي المسلمين واختيارهم وشوراهم ــ وأمرهم شورى بينهم ــ كما يبرر كل ما يقوم به الطغاة والمستبدون الظالمون من المظالم .

يقول الجاحظ : ان معاوية حول الخلافة الى ملك كسروي ، وغصب قيصري ، [3] .

---

(١) ابن نباتة في سرح العيون ، والمقريزي في الخطط .
(٢) الفكر الفلسفي في الاسلام . وضحى الاسلام لاحمد أمين الجزء الثالث ص ٨١
(٣) رسالة الجاحظ في بني امية المنشورة في الجزء الثالث من عصر المأمون .

روي أن معبدا الجهني ، وعطاء بن سيار جاءا الى الحسن البصري [1] وسألاه قائلين : يا أبا سعيد : ان هؤلاء الحكام والملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون الاموال ، ويقولون : انما تجري أعمالنا على قدر الله ، فقال : كذب أعـداء الله .

ومن الطبيعي أن ينشأ عن القول بمذهب الجبر رد فعل في البيئة الاسلامية فيقوم من يقول بالاختيار ، وان الانسان حر مختار فيما يأتي ، وفيما يدع .

وأول من قال بحرية الارادة ، واثبات الاختيار في ذلك الزمن معبد بن عبد الله الجهني « لا قدر ، والامر أنف » فقتله الحجاج سنة ٨٠ هـ .

ثم تلاه غيلان بن مروان ، أو ابن مسلم الدمشقي ، وكان يقول : « القدر خيره وشره من العبد » [2] ردا على القائلين : القدر خيره وشره من الله فقتله هشام بن عبد الملك .

وهكذا نرى أن لهذه النظرية ضحاياها كغيرها من الافكار اذا وقفت في سبيل السياسة والاطماع [3] .

★ ★ ★

كان جهم بن صفوان من المفرطين في القول بالجبر كما كان غيلان الدمشقي

---

(١) يعتبر الحسن البصري رأس المدرسة البصرية للاعتزال ، واشهر تلامذته واصل ابن عطاء ، وعمرو بن عبيد ، وهما قطبا المعتزلة في عصرهما .

(٢) الشهرستاني ص ٢٦٧ طبعة بدران .

(٣) في عهد مروان ضرب الامام ابو حنيفة مائة وعشرين سوطا على راسه لانه ابى ان يكون قاضيا على الكوفة . وحبسه المنصور حبس الابد حتى مات في محبسه لانه بايع عبد الله بن الحسن بن علي بن ابي طالب .

وفي سنة ١٤٧ ضرب الامام مالك بالسياط بأمر المنصور العباسي حتى انخلعت كتفه لانه افتى أن يمين المكره لا تلزم .

وفي سنة ٢١٩ ضرب المعتصم الامام أحمد بن حنبل ثمانية وثلاثين سوطا لتصلبه بايمانه .

وفي سنة ٢٥٦ نفي البخاري ، وعذب لرفضه أن يخص أولاد الحاكم دون غيرهم بسماع دروسه .

مفرطا في القول بالاختيار ، وكان الجعد بن درهم مؤدب مروان بن محمد اخر خلفاء بني أمية من المفرطين في القول بالجبر أيضا •

ومذهب الجبر — كما يقال — ليس بعقلي لانه يقول بالجبر ، ولا بنصي لانه يقول بالتعطيل — تعطيل الادارة والكسب •

فالانسان لا يقدر على شيء ، ولا يوصف بالاستطاعة • لا قوة له • ولا ارادة ، ولا اختيار ، وانما الله يخلق الافعال فيه •

ويقول الحلاج : كما لا يملك العبد أصل فعله كذلك لا يملك فعله •

وجهم بن صفوان هذا كان يقول بفناء الجنة والنار لاستحالة تصور حالة لا تتناهى اخرا ، كما لا يتصور حركات لا تتناهى أولا ، حتى يكون الله اخرا لا شيء معه ، كما كان أولا لا شيء معه (١) •

ويعتقد الشيعة أن أفعال العباد صادرة عنهم باختيارهم ، وليسوا بمجبورين عليها ، وانها ليست فعلا لله ، ولا مخلوقة له خلق تكوين ، بل خلق تمكين ، بمعنى أن الخالق خلق في الانسان القدرة على الفعل وتركه ، وخلق فيه الجوارح التي يقدر بها على الفعل ، والادوات التي يتوصل بها اليه • ولو شاء منعه لمنعه، وبين له طريقي الخير وامره باتباعه ، وطريق الشر ونهاه عن سلوكه ، فاذا عصاه فبسوء سلوكه ، واذا أطاعه فبتوفيقه واقتداره •

والمكزون يقول بالاختيار •

هدنا سبيلا « رشده » و «غيه»　　　«مخيرا» فيما يـرى وما يذر(٢)
حتى اذا جاز بظلـم نفســـــه　　　ميلا الى الجور عن العدل، «جبر»

---

(١) مقالات الاسلاميين للاشعري •
(٢) ويمكن ان تكون صحة البيت هكذا :
هدي سبيلي رشده وغيـــه　　　مخيرا فيمـا يرى ومـا يـذر

فمذهب الاختيار يرى الارادة حرة ، حرية مطلقة ، لا يضطرها أي سبب، ولا علة ، وان الاستطاعة والمعرفة حاصلتان للعبد قبل الفعل ، فاذا وقع الفعل فانما يقع بارادته ومعرفته ، ومذهب الجبر يرى أن ارادة الانسان واختياره تتيجة لازمة لاسباب سابقة . وانه لا اختيار له أصلا .

ويتساءلون :

اننا نطيع القانون الاخلاقي فهل يعني هذا أن ارادتنا حرة ؟؟

أم أننا مضطرون بمقتضى الطبيعة أن نعمل في الحالة المعينة عملا خاصا بحيث لا نستطيع أن نعمل غيره ؟؟

هل ان ارادتنا معلولة بعلل فاذا حصلت العلة حصل المعلول ؟؟

أم اننا اذا عزمنا على اتيان عمل ــ وان كنا نشعر أننا أحرار فيه ــ فليس ذلك الا نتيجة لازمة لاسباب تسبقه وتستلزمه ؟؟

يقول المكزون :

فلو كانت ارادتــه تعـــالى	ارادتنـــا لتم لنـا المـراد
وما اختلفت دواعينـــا وكـان الـ	ـصـلاح بهـا ، وما حصـل الفساد

ومن احتجاجه على القائلين بالجبر ، وتدليله على صحة القول بالاختيار :

قل لمن قال : ان باري البرايـــا	ليس في خلقـه مريـد ســواه
من ترى ان أراد بالعبـد سوءا	راح في العبـد كارهـا ما قضـاه
اتقوا اللـه ، ذاك أمـر محـال	أن يرى ساخطا رضـاه ، رضاه
واذا لم يكن .. فقد ثبت الفعـ	ـل لعبد ، ومان في مدعـاه (١)

---

(١) في بعض النسخ : ومان فيما ادعاه ، وفي البعض الاخر : ومان في ما ادعاه ، ولا يخفى الفارق بين ما المصدرية وما الموصولية من حيث المعنى . ولعل ما أوردناه في المتن هو الاصح .

ويقول المعتزلة : ان الله لا يوصف بالقدرة على الشر ، لان القبح اذا كان صفة ذاتية للقبح ففي تجويز وقوع القبح منه قبح .

ومن آراء أبي الهذيل العلاف(١) ان الارادة التي تفهمها في الانسان صفة من وظيفتها ترجيح أحد طرفي المقدور فاذا أردت القراءة ، أو الكتابة مثلا فقد رجحت القيام بهما على عدم القيام ، وكانت القراءة والكتابة ، وعدمهما مقدورين لي ، وفي القرآن : « انما أمره اذا أراد شيئا أن يقول له : كن فيكون » فقد نسبت الارادة لله ، ولكنها لا تفسر ، كما فسرت في الانسان لان ذلك محال ، لان ترجيح الشيء ، وترتيب الفعل عليه طارىء ، وطروء الشيء على الله بعد ان لم يكن محال .

ويقال : ان الله مصدر الكمال والخير ، ولا يكون مصدر النقص والشر ، وان ما نرى من الشر والنقص والرذيلة ليس هو في حقيقة الامر الا امتناع للخير، أي أنه ليس شيئا ايجابيا في ذاته له حقيقة واقعة ، بل هو نقص في كمال الشيء ، وبعد عن مرتبة الخير الالهي .

والانسان المزود بالعقل ، ولديه الاستطاعة والقابلية مسؤول عن أعماله.

العقل في جوهـــــره واحــــــد وعنـــه يبـــدو النفـع والضـر
مثل ضياء الشمس في بدرهـــا برد ، ومنه في الثـرى الحـر(٢)

---

(١) هو محمد بن الهذيل العلاف من موالي عبد القيس ولذلك يقال له العبدي ولد عام ١٣٥ اي بعد ثلاث سنوات من قيام الدولة العباسية ومات سنــة ٢٣٥ فيكون قد عمر نحوا من مئة عام كان وحيدا في البيان وجيد الكلام ناظر صالح بن عبد القدوس فأفحمه فمدحه صالح بعدها وهو أول من نظم مبادىء الاعتزال ، وهو أستاذ المأمون في هذا المذهب ، واول من ادخل الفلسفة اليونانية الى علـم الكلام الاسلامي ويعتبر مع اتباعه طليعة الفلسفة الاسلامية التي اعطت الكندي وابن سينا والفارابي .

ولذلك نرى أن في ثقافة المعتزلة اثرا من الثقافة والفلسفة اليونانية ، وفي ثقافة الشيعة أثرا من الثقافة الفارسية ، أما ثقافة الخوارج فهي ثقافة عربيةمحض

(٢) المكزون .

فالعقل بالنسبة للعباد وأفعالهم المختلفة يشبه نور الشمس الذي يعطي القمر برودة كطبيعته ، ويظهر حرارة في الارض وهو بطبيعته وجوهره واحد ، وانما أعطى للبدر ، والتراب طبيعتهما •

ولكن المكزون يؤمن بالقضاء في البيتين التاليين :

ولا تحذر الامر الذي هـو صـائر اليك ، فمنه عنك لن يغني الحـذر
وكن عالما ان لا فرار من القضـــا وأين يفر المرء ممـن لـــه الامـر

ويؤمن بالكسب بالبيت الآتي وكل هذا في قصيدة واحدة •

ولم يسع في الدنيا لبيب لغير ما من الله في الاخرى يحاز به الاجر

ولعلنا في الجزء القادم نوضح هذا « الاختلاف » في القضية الواحدة عند المكزون •

وحدة الوجود !..

لعل مسألة القول بوحدة الوجود هي مشكلة الصوفية الكبرى ، ويأتـي بعدها مشكلة ثنائية الشريعة والصفات بالنسبة للبيئة الاسلامية .

ولأهمية هذه المسألة في الفلسفة ، وفي التصوف ، ولما لها من دور كبير في التاريخ ، ولما لقيه الكثيرون من الصوفيين من العذاب والاضطهاد والقتل في سبيلها ، وللموقف السلبي المتشدد الذي يقفه علماء الفقه والشريعة منها ، رأينا أن تتناولها بشيء من التبسط ، والتدرج التاريخي ثم نرى رأي المكزون فيها .

ويمكننا أن نقول : إن هناك عددا وأنواعا من « الوحدة » .

١ ــ وحدة قبل الدهر وهي وحدة الخالق ، وهي وحدة غير مستفادة من الغير ، وحدة الاحاطة بكل شيء ، والحكم على كل شيء ، ويضيف القائلون بمذهب وحدة الوجود الى هذا قولهم : انها وحدة تصدر عنهـا الآحـاد في الموجودات ، والكثرة فيها .

٢ ــ وحدة مع الدهر ، وهي وحدة العقل الفعال .

٣ ــ وحدة بعد الدهر ، وقبل الزمان ، وهي وحدة النفس .

٤ ــ وحدة مع الزمان ، وهي وحدة العناصر والمركبات .

ومتى عرفنا أن الوحدة الاولى غير مستفادة من الغير ، لانها وحدة الخالق فبداهة يجب أن نعرف أن الوحدات الثلاث مستفادة من غيرها لانها دون الخالق.

وقبل الدخول في التفصيل نريد أن نجمل القول في تعريفها . أي تعريف وحدة الوجود .

القائلون بوحدة الوجود فريقان :

الاول يرى أن الله روحا والعالم جسما لهذه الروح •

والثاني يرى جميع الموجودات لا حقيقة لوجودها غير وجود الحق فكل شيء هو الله [1] •

★ ★ ★

التاريخ :

في الفيدا[2] ان البرهمة تقوم على وحدانية الله ، أي تؤمن أنه لاشريك له، وقد صدرت عنه كل الموجودات ، وسرت روح منه في الجماد ، والنبات ، والحيوان • فالموجود بحق هو الله وحده ، وليست هذه الكائنات الا مظاهر منه

والركن الثاني في البرهمة هو تناسخ الارواح ، وعودتها الى مصدرها الاول •

والفيلسوف أريجينا[3] يعتقد أن الله هو بدء الاشياء ونهايتها ، وانه روح خالصة مجردة لا تحدها حدود ، ولا تميزها صفات ، وقد اتخذ هذا العالم وسيلة يبدو فيها ويعرف وكل مافي الوجود من أشياء قد انبثق عن الله انبثاقا ، ولا بد أن ينتهي المسير بهذه المخلوقات كليا الى حد تبلغ عنده الغاية المنشودة فتعود الى الاتحاد بالله من جديد • ويقرر هذا الفيلسوف أن الله ومخلوقاته ، وهذا العالم الذي هو وسيلة ظهوره ، كل ذلك شيء واحد ، وان كل محاولة لفصل الله عن مخلوقاته باطلة • الا أن تكون على سبيل المجاز •

كما يعتقد أن الكلي هو الحقيقة الاساسية الاولى ، ثم نشأت عنها الجزئيات أي الانواع ثم الافراد • فالكليات هي عناصر الوجود الاصلية ، وهي

---

(١) معجم لاروس •
(٢) اسفار الفلسفة الهندية .
(٣) ولد اريجينا عام ٨٠٠ م في ايرلندة وتوفي عام ٨٧٠ م .

لذلك أسبق في الوجود من الاشياء الجزئية المادية •• ويقول كلما كان الشيء أكثر شمولا كان أمعن في حقيقة وجوده •

ولما كانت فكرة الله أوسع الكليات شمولا كان هو أسمى الكائنات ، وليست المخلوقات على اختلاف أنواعها وألوانها الا صورا يتمثل فيها الخالق•

★★★

والفيلسوف « برنو » يرى أن هذا الكون اللانهائي المتحد تشرق عليه قوة لا نهائية واحدة لا تختلف في مكان عنها في مكان آخر ، ومجموع هذا الكون بكل ما فيه هو القوة اللانهائية المذكورة •

فهذه القوة هي مصدر كل شيء وسبب كل شيء ، الله هو الكون وهو في نفس الوقت منشئه ومكوّنه •

وكل شيء في الوجود ــ انسانا وغير انسان ــ مرآة صافية مجلوة تنعكس فيها صور العالم بعنصريه : عنصر العقل ، وعنصر المادة ، وكل ذرة بالغة ما بلغت من الدقة والصغر تمثل الله ، وتعلن عن وجوده بظهوره فيها ، وهي جسدية وروحية في آن واحد لانها صورة من الخالق •

وكل شيء في الوجود يتبع في سيره ومسلكه قانونه الخاص به ، وهو ــ في نفس الوقت ــ يسير وفق قانون عامٍّ ينتظم العالم بأسره ، كما يدور الكوكب حول محوره ، وحول الشمس في وقت واحد •

وفي « الويدانت » : الاخلاق الهندية :

هذا الكون كله ليس الا ظهورا للوجود الحقيقي الاساسي ، وان الشمس والقمر وجميع جهات العالم ، وجميع أرواح الموجودات أجزاء ومظاهر لذلك الوجود المحيط المطلق • ان الحياة كلها أشكال لتلك القوة الاصلية • ان الجبال

والانهار ، والارض كلها ، تفجر من ذلك الروح المحيط الذي يستقر في سائر الاشياء [1] .

وفي « الويدا » أيضا ايضاح للصلة بين الكون و « برهما » مما أدى الى الاعتقاد بوحدة الوجود . وان الكون انبثق من الله ، وفي مبدأ « الانطلاق » يمكن أن يعود الانسان الى القوة التي انطلق منها ، ويتحد بها . فالقوة العظيمة التي في العالم يجب التقرب اليها بالعبادة والقرابين ، وهذه القوة هي « براهما » وان الانسان هو القوة أو « البراهما »

فالكون فيه روح واحدة تسكنه ، ومعنى واحد تحققه سائر الموجودات كما تحقق الكلمات المتعددة المعنى الواحد ، أو الفكرة الواحدة ، وكما يحقق الرسام والموسيقي والنحات ، والاديب ، والشاعر والمغنّي ، المعنى الواحد في سيل من المخلوقات ، والعطاءات الفنية .

★ ★ ★

وكان القديس بولس يشير الى الحلول بقوله : في الله نحيا ، وفيه تتحرك ، وفيه نكون .

★ ★ ★

ويرى أوغسطين الفيلسوف [2] ان ارادة الله اتجهت منذ الازل الى خلق العالم ، فأخرجه من العدم اخراجا ، وأنشأه انشاء بعد ان لم يكن ، وقد خلقه خلقا دون أن ينبثق عنه ، أو منه ، ولقد بدأ الخلق المادي حين خلق الزمان ، اما

---

(١) ويدانت ص ٤١ ـ ٤٢

(٢) أورليوس أوغسطين فيلسوف ، ولد في تجستي في شمال افريقيا عام ٣٥٣ م من أب وثني وأم مسيحية .

الله فليس له زمان ، ولا مكان[1] .

وقد تم خلق العالم على دهور متتابعة . وليست الايام الستة التي قال موسى ان الله قد أتم فيها الخلق [2] الا درجات متعاقبة من الكمال تتابعت على الكون في مسيره ، ولله قوة مطلقة تسيطر على الكون بأسره فلا يحدها شيء ، وهو فعّال لما يريد ، لا يخرج شيء عن هذه الارادة ، واذن : فهو العلة لكل ما يقع في أنحاء الكون من أحداث .

★ ★ ★

يرى النظام شيخ المعتزلة ان العالم خلق دفعة واحدة ، وكل ما في الامر ان التأخر منه في الزمان كامن في التقدم ، فالتقدم والتأخر انما يقعان في الظهور من الكمون دون الحدوث والوجود .

قلنا ان نظرية وحدة الوجود ذات جذور تاريخية ممتدة في أعماق التاريخ وأوردنا شيئا من ذلك فيما تقدم وهذه النظرية انتقلت الى التصوف الاسلامي وقال بها الكثيرون من رجالاته[3] .

---

(١) تتميز في مسألة الخلق والتكوين النظريات التالية :

١ ــ نظرية الذر ، او الذرة .

٢ ــ نظرية القبضتين .

٣ ــ نظرية الابوين الاولين .

٤ ــ نظرية الاخراج من العدم .

٥ ــ نظرية الانبثاق .

٦ ــ نظرية الفيض .

٧ ــ نظرية العقل الفعال .

٨ ــ نظرية اللزوم (وتعني ان الله خلق العالم بطريق اللزوم عن ذاته كما يلزم الشمس النور) .

ويقولون : ان نظرية الذر تعني الارواح لا الاجساد ، ونظرية القبضتين تعني الاجساد لا الارواح ، ونظرية الابوين الاولين تعني الارواح والاجساد ، ونظرية الانبثاق والفيض والاخراج من العدم لكل الموجودات ، ونظرية العقل الفعال للواسطة .. ولكن يجب أن يفهم ان الانبثاق منه لا عنه ، والفيض عنه لا منه .

(٢) سفر التكوين .

(٣) الدكتور عبد الواحد وافي في الاسفار المقدسة ص ١٦٣ .

وانتقال هذه النظرية الى المسلمين كانت — على ما نرى — اما عن الهند مباشرة ، وذلك عن طريق الغزو ، أو التجارة ، أو الرحلات[1] ، واما عن طريق متصوفة فارس لان أكثر متصوفي المسلمين الذين « فلسفوا » التصوف هم من الفرس كالحلاج والجنيد ، وفريد الدين العطار ، وجلال الدين الرومي ، وداود الاصفهاني ، وروزبهان ، وأحمد الغزالي ، وناصر خسرو ، وسهل التستري ، ونصير الدين الطوسي ، والسهروردي ، والكاشاني ، والهمذاني وكلهم ، أو أكثرهم قال بوحدة الوجود •

ونضيف هنا أن بعض هؤلاء ينحدرون من سلالات مانوية ، أو مزدكية ، أو زرادشتية •

والقول بوحدة الوجود انبثق عن نظرية العشق الالهي ، ولم يكتف أصحاب هذه النظرية بأن لهم وجودا ذاتيا ممتازا عن الناس ، بل انتهوا الى القول : بأن لهم حقيقة أزلية ، أو جزءا من حقيقة أزلية ، هي حقيقة واجب الوجود •

وانقسم القائلون بهذا المذهب الى قسمين : قسم يؤثر الرفض ، وقسم يؤثر القبول •

فالقسم الاول يتشرف بنسبة العاشق الى المعشوق •

والقسم الثاني لا يرى عاشقا ، ولا معشوقا ، بل شوقا يتمثل في حنين الجزء الى الكل •

وفي مرتبة « الاتحاد » تنتفي « الاثنينية » ولم تعد هنالك « جزئية »

---

(١) نشأت صلات وثيقة بين الهند والعرب قبل الاسلام وبعده ، ويمكن القول : ان الاسلام أثر في الهندوسية ، كما أثرت الهندوسية في المسلمين الهنود ، فتكون طابع اسلامي فيه اتجاهات هندوسية ، وظهر ذلك في بعض اسماعيليي الهند ، وفي اتجاهات (الاحمدية) واتباع معين الدين شيستي •

بل تصبح « الانائية والهوية » « كلا » واحدا لا على مبدأ « الحلول » وانما على مبدأ « الوحدانية » لان « الحلول » خاص ، لا عام .

يقول ابن الفارض :

متى حدت عن قولي : أنا هي ؟؟ أو أقل ــ وحاشا لمثلي ــ انها فيّ حلت

فهو ينزه نفسه عن « الحلول » وحاشا لمثلي !! ولم يحد ولم يمل عن القول بالوحدة « أنا هي » وبهذا الاسلوب الاستفهامي ، الانكاري .. التقريري

ويقول حسن رضوان في أرجوزتــه :

وحسبــه مــن ذلك المقصـــود اشراق نور وحــدة الوجـــود

وكل ما ســواه نجــم آفــل بل في شهــود العارفين بــاطــل

فليس الا الله .. والمظـــاهر لجملــة الاسماء وهــو الظــاهر

فغيره في الكــون لا يقــال لانــه في ذاتـــه محــــال

ويقول الكاشاني :

وان تجلى بصورة أحديته الذاتية كان الله ، ولم يكن معه شيء ، وبطنت فيه الاعداد غير المتناهية ــ صور الموجودات ــ بطون النصفية والثلثية والربعية في الواحد ، فانها لا تظهر الا بالعدد .

وان تجلى في صور تعيناته ــ صور الموجودات ــ ومراتب تجلياته أظهر الاعداد ، وأنشأ الازواج ، وتلك مراتب تنزلاته ــ مراتب الالطاف ــ وليس في الوجود الا هو[1]

★ ★ ★

المقارنــة :

والان ، وبعد أن استعرضنا تاريخيا بعض الاقوال بمذهب وحدة الوجود،

---

(١) شرح الفصوص ص ٦٥ .

وأشرنا الى أصولها التاريخية فقد أصبح لزاما علينا أن نستعرض آراء المكزون في هذه المسألة التي تعتبر من أمهات المسائل الصوفية لعلاقتها بالله والكون والانسان .

ولعل من المفيد أن نستعرض آراء كبار القائلين بها كالحلاج والبسطامي والجنيد ، وابن الفارض ، وابن عربي ، ورد المكزون على كل منهم ، وننشيء مقارنة بينه وبين بعضهم .

١ ـ المكزون والحلاج (١) :

الحلاج من القائلين بوحدة الوجود ، ولقد أدى به اعتقاده هذا الى الموت صلبا ، فهو يؤكد ان غاية الكائنات جميعا ، لا الصوفي وحسب ، هي الاتحاد بالله أو مع الله ، وهذا « الاتحاد » يتحقق بالحب ، ويحتاج الصوفي الى عمل الهي تحويلي ينقل الموجود الى وضعه الاسمى

ومن أقواله :

مزجت روحك في روحي كما ... تمزج الخمرة بالماء الزلال
فاذا مسك شيء مسني ... فاذا أنت أنا ، في كل حال

••

جبلت روحك في روحي كما ... يجبل العنبر بالمسك الفتق
فاذا مسك شيء مسني ... فاذا أنت أنا لم نفترق

••

لست أنا ، لست هو ... فمن أنا ، ومن هو ؟

---

(١) هو ابو عبد الله الحسين بن منصور المعروف بالحلاج ، وجاء لقبه من مهنته وهي حلج القطن ، وهو حفيد رجل زرادشتي ، ولد في « تور » جنوب غربي ايران عام ٢٤٤ هـ في ٤ ذي القعدة ، ومات مصلوبا عام ٣٠٩ هـ .. تلقى التصوف على سهل التستري ، وانتقل الى بغداد وتتلمذ على عثمان بن عمر المكي ، وفي ٢٦٤ هـ اتصل بالجنيد محمد القواريري المعروف بالسائح ، والبسه خرقة المريد بيده .

سأل الحلاج شيخه الجنيد بعد مصاحبته عشر سنين قائلا :

ــ الحلاج : ألا تفيدني بكلمة عن التوحيد ياشيخي !

ــ الجنيد : التوحيد خارج عن الكلمة حتى يعبر عنه ؟

ــ الحلاج : ما معنى لا اله الا الله .

ــ الجنيد : هذا حشو التوحيد يابني .

ــ الحلاج : وما حقيقته ؟

ــ الجنيد : أما حقيقته ، فهي أن يرجع آخر العبد الى أوله فيكون كما كان قبل أن يكون .

ــ الحلاج : أرجو التوضيح .

ــ الجنيد : التوحيد افراد القدم عن الحدث ، ثم الاعراض عن الحدث ، والاقدام على القدم ، وهذا أيضا حشو التوحيد ، وأما محضه يابني فهو الفناء بالقدم عن الحدث .

ــ الحلاج : هذا توحيد الصحراء يا شيخي ! توحيد تتلاشى فيه العدة والفوارق ، وتمحى آثار التنوع ، فأين نذهب بهذه الكثرة الوجودية المسماة بالعالم ؟ ألم يجعلها تعالى تفصيلا لوحدانيته ؟ وفيضا لكرمه ؟؟ أليس هو واحدا في كثرة ، أو كثرة مردها الواحد ؟

أليست صفاتنا البشرية المتغيرة الزائلة لسان الحجة على ثبوته وصمديته ؟

ــ الجنيد : الى أين تحاول أن تجرني ياحسين ؟

وكان يقول : حجب الله الخلق بالاسم فعاشوا ، ولو كشف لهم الحجاب لطاشوا !!

ومن قولــه :

هويــة لك في لأنيتــي أبـــدا   كلّي على الكـل تلبيس بوجهـين .

بينــي وبينك إنّــيٌ يزاحمنــي   فارفع بأنّيك أنّيٌ مــن البـــين

أي ان هويتك في أعماق وجودي فادعاء اضافة كلي الى الكل انما هو وهم مزدوج ، وان بيني وبينك « انيّ » أي ذات هي ذاتي ، فارفع بذاتك هذه الذات الفاصلة ، فنصبح واحدا لا اثنين .

وله :

ياسر سر يدق حتى يخفى على وهم كل حي
وظاهرا باطنا تجلى من كل شيء لكل شيء
ان اعتذاري اليك جهل وعظم شك ، وفرط غي
يا جملة الكل لست غيري فما اعتذاري اذاً الىّ ؟

وللحلاج كلمته التي حوكم بشأنها وحكم عليه بالقتل وهي « أنا الحق » ولقد أشار ابن عربي الى ذلك ، ودافع عن الحلاج بحرارة وايمان ، وأوصى المتصوفة بصون الاسرار .

ومن فهم الاشارة فليصنها والا سوف يقتل بالسنان
كحلاج المحبة اذ تبدت له شمس الحقيقة بالتداني
فقال : « أنا هو الحق » الذي لا يغير ذاته مر الزمان [1]

ورووا عنه : أن أحد أصحابه مر به وهو على الصليب فقال متهكما : كيف رأيت الحب يا أبا عبد الله ؟ فأجابه : أهونه ما ترى !

ومن شعره :

سبحان من أظهر ناسوته سر سنى لاهوته الثاقب
ومن بدا لخلقه ظاهرا بصورة الآكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه كلحظة الحاجب بالحاجب

(١) كتاب الاسرار لابن عربي ــ الرسائل ــ ص ٤

وللمستشرق ماسينيون دراسات مستفيضة عن الحلاج ، أشهرها كتابه عذاب الحلاج •

ولقد رد المكزون على الحلاج ، وعرض به في قوله « أنا الحق » ، وهذه هي قضيته الكبرى •

من هو أنا حتى اسمّى أنا لست « أنا الحق » سوى أنت
فنحن من كونك كوتنا وأنت بالفرد تفردت
بدوت لي منك بوصف ، وقد جاز علاك الوصف والنعت

••

ان قلت : حل بذا ، وحال أحلته عن كونه
أو قلت : في ، وفي سوا ي ، حصرته في أينه
أو قلت : عيني عينه فالعجز بؤت بعينه

ويقول الحلاج :

بيني وبينك إنّي يزاحمني فارفع بأنّيك إنّيّي من البين

أي ان بيني وبينك حجابا وحاجزا هو « انيّ » الدالة على ذاتي المنفردة فارفع وأزل بذاتك ذاتي التي تفردني عنك ، فنصبح ذاتا واحدة •

والمكزون يقول :

وعن طرب اصفق اذ تغني باني منك حين دنوت مني
ومن حبل الوريد غدوت « ادنى » الى قلبي ، وانك غير اني !

ويقول الحلاج :

عجبت منك ، ومني غيبتني بك عني
« ادنيتني » منك حتى ظننت انك اني

فالمكزون والحلاج يلتقيان « بالدنّو » ولكن « دنــو » المكــزون الى « القلب » و « دنوّ » الحلاج الى « الذات » .

ويختلفان بأن الحلاج « يظن » ان ذات الخالق هي « أنه » ذاته نفسه ، أي ذات المخلوق ، أما المكزون فينفي ذلك ، ويفرد « الانّ » الالهية عن «الانّ» البشرية ، قائلا : والك غير أني .

٢ ـ المكزون والبسطامي (١)

نقل السلهجي في كتابه « النور في كلمات أبي يزيد طيفور » قوله :

ولقد نظرت الى ربي بعين اليقين بعد أن صرفني عن غيره ، وأضاء في بنوره فأراني عجائب سره ، وأراني هويته ، فنظرت الى انائيتي فزالت ، نوري بنوره ، وعزتي بعزتـه ، وقدرتي بقدرته ، ورأيت أنائيتي بهويته ، واعظامي بعظمته ، ورفعتي برفعته ، فنظرت اليه بعين الحق ، فقلت له : من هذا ؟ فقال : هذا لا أنا ، ولا غيري ، فلما نظرت الى الحق بالحق ، رأيت الحق بالحق ، فبقيت في الحـق بالحق زمانا لا نفس لي ، ولا لسان ، ولا أذن لي ، ولا علم ، حتى أنشأ لي علما من علمه ، ولسانا من لطفه ، وعينا من نوره •

فهو ـ كما يظهر من هذا النص ـ يعني شروطا ثلاثة للوجود : الانائية، والانتية ، والهوية ، (أنا ، أنت ، هو) ومن خلال هذا الترتيب للوجود يتحد الله والانسان ، ويتبادلان في تعال من العشق والمحبة ، وهذا في مصطلحاتهم قمة التحقيق الروحي •

والبسطامي هو صاحب القيلة المشهورة « مافي الجبة الا الله » فماذا يقول المكزون في الرد على هذه الجرأة والتقحم :

بعدا لقـوم أسرفـوا في جهلهـم ... وتعاملـــوا بالـــزور والبهتان
لابي يزيد صححوا الدعوى ، «فما ... في جبتي شيء ســوى الرحمن »
ولاحمد لم يثبتوا في قــولـــه ... والفعل عصمتـــه من الشيطـان

---

(١) هو ابو يزيد طيفور بن عيسى البسطامي (وبسطام بلدة في شرقي ايران) ينحدر من سلالة مزدكية ، وكان جده لابيه زرادشتيا ، والبسطامي أول من قال بمذهب الفناء وتأليه الكل ، وله أنصار وأشياع هم الطيفورية والبسطامية .

فهو يعرض به وبأصحابه ومريديه من الطيفورية والبسطامية الذين صححوا دعواه ، وبرروا قولة « ما في الجبة الا الله » على مافي هذا القول من خطأ واجتراء وتقحم ، واعتبروها حالة كشف ومشاهدة ، ومحو أنا ، وانعدام « اثنينية » واندماج في « الواحد » وغير ذلك من الاقوال • ولكنهم اسرافا منهم في الجهل وامعانا بالزور والبهتان لم يثبتوا العصمة للنبي في قوله ، ولا فعله ، فرووا قصة زيارته لبيت ربيبه زيد بن حارثة زوج ابنة عمته زينب بنت جحش ، وحاكوا حول القصة قولهم : انها وقعت في نفسه ـ أي زينب ـ وانه تولى عنها وهو يردد: سبحان مقلب القلوب والابصار •

كما رووا : ان الشيطان استطاع أن يلقي الى النبي : تلك الغرانيق العلى ، وان شفاعتهن لترتجى عندما كان يتلقى سورة « النجم » من جبرائيل •

فهذه الروايات وأمثالها تجرد النبي من العصمة ، ولم يجد هؤلاء لهـا مبررا ، ولكن قول أبي يزيد ـ على ما فيه ـ له ما يبرره في نظرهم •

٣ ـ المكزون والجنيد (١)

في تصوف الجنيد نقاط بارزة أهمها :

١ ـ القول بمثنوية الشريعة ، ويعني : أولا : الشريعة ، أو القانون الالهي الذي يتغير من نبي الى نبي . وثانيا : الحقيقة ، أي الحقيقة الروحية الباقية . وأكثر المتصوفة قالوا بهذه المثنوية .

٢ ـ يعتبر عقيدة التوحيد أساسا لتجربة الاتحاد الصوفي ، فالتوحيد بالنسبة للجنيد هو عيش لوحدة الله المتعالية نفسها ، وليس برهنة لوحدة الوجود الالهي بواسطة حجج عقلية(٢) .

والنقطة الاخيرة تبعده قليلا ، أو كثيرا عن المفرطين بمذهب وحدة الوجود، وهذا ما جعل المكزون يعتبره من جنود الحقيقة ، الذين عرفوه حق معرفته ، وقرنه الى خاله السري بن المغلس السقطي ، وابي دلف بن جحدر الشبلي ، ومعروف الكرخي ، وما هان الابلي وبشار الشعيري . فقال :

وأصبحت طريقتي حقيقة ... سارت بها في فرق الجمع السير

ماهان ، من «ماهان» فيها شيخه ... ومن بني بشار وافته البشر

فيها غدا « معروف » معروفا وكم ... فيها « السري » مطلق البال أسر

وأصبح « الجنيد » من جنودها ... وشبلها « الشبلي » بالنار اختبر

---

(١) هو ابو القاسم محمد بن الجنيد القواريري المعروف بالسائح من أصل ايراني تلقى العلم على يد أبي ثور الكلبي ، وتوسع بالتصوف على يد خاله السري بن المغلس السقطي ، والحارث المحاسبي ، ومحمد بن علي الكساب ، والجنيد يعتبر شيخ مدرسة بغداد في زمانه ، توفي في بغداد سنة ٢٩٧ هـ .

(٢) الدكتور زكي مبارك في التصوف الاسلامي .

٤ ـ المكزون ، وابن الفارض (١)

لعل ابن الفارض هو في طليعة القائلين بمذهب وحدة الوجود بالنسبةللجرأة والصراحة ، وعدم المداراة ، وعمق الايمان بها ، بخلاف معاصره ابن عربي الذي يحاور ويداور ، ويراوغ ، ويكني ويلوح ولا يصرح • ويغرق الفكرة بسيل من التعابير الغامضة المبهمة ، المحتملة العديد من الصور والمعانـي والتفسيرات والتأويل •

ولعل بيئة القاهرة التي عاش فيها ابن الفارض كانت أكثر تسامحا ، وأقل تشددا على المتصوفة وغيرهم من أرباب النحل في ذلك الزمان من بيئة دمشق التي كانت مهيأة يومئذ لتلد ابن تيمية ، وتمهد لمدرسته « النصية » المفرطة في حرفيتها ، ولكنها تعتبر « العقل » اعتبارا يضعه دون « النص » فهي ــ كما قيل ــ لا تملكه ولكنها لا تتنكر له •

واذا علمنا ذلك أدركنا رد الفعل عند ابن عربي وعرفنا سر اغراقه فيالتأويل، والاستبطان ، اغراقا انتهى به ــ كما أشرنا ــ الى الغموض والتعمية ، لانه يمثل الجانب السلبي والمعاكس لمدرسة « النص » أو « السلفية » •

ولعل خير ممثل لآراء ابن الفارض الصوفية ونزعته « الوحدوية » هي قصيدته المعروفة « بنظم السلوك » والتي تنتهي كلها الى القول بوحدة الوجود بدون تورية ، أو مواربة •

---

(١) هو أبو حفص وابو القاسم عمر بن أبي الحسن علي بن المرشد حموي الاصل ، مصري المولد والدار والوفاة يعرف بابن الفارض ويلقب شرف الدين وكان والده يثبت الفروض للنساء على الرجال بين يدي الحكام فلقب بالفارض .. ولد في الرابع من ذي القعدة سنة ٥٧٦ او ٥٧٧ هـ وتوفي يوم الثلاثاء الثاني من جمادى الاولى سنة ٦٣٢ هـ وهو بذلك معاصر للمكزون ولابن العربي وتوفي قبلهما بست سنوات .

وفي الصحو بعد المحو لم أك غيرها   وذاتي بـذاتي مـذ تجلت تحلت
وما زلت اياها ، واياي لم تـزل   ولا فرق ، بل ذاتي لـذاتي تجلت
متى حدت عن قولي: أنا هي؟أوأقل   ـ وحاشا لمثلي ـ انهـا في حلت

••

وجل في فنون « الاتحاد » ولا تحد   الى فئة ، في غـيره العمـر أفنت
«فواحده» « الجم الغفير» ومن عدا   ه ، شرذمة حجت بأبلـغ حجـة
وجاء حديث في «اتحادي» ثابت   روايته في « النقل » غير ضعيفـة
يشير بحب الحـق بعـد تقـرب   اليـه بنفـل ، أو أداء فريضـة
وموضـع تنبيه الاشارة واضح   « بكنت له سمعا » كنور الظهيرة

فهو لا يقول بالحلول وانما يقول : أنا هي . وان أعيان الوجود « الجم الغفير » هي الواحد . كما أنه يتخذ دلالة على « الاتحاد » الحديث القائل : ما زال عبدي يتقرب الي بالفرائض والنوافل حتى أحبه ، فاذا أحببته كنت يده التي يبطش بها ورجله التي يسعى بها ، وعينه التي يبصر بها ، وسمعه الذي يسمع بـه .

يقول المكزون ردا على ذلك :

اذا المولى لعبـد صـار سمعـا   وعينا في الرضا ، ويـدا ورجـلا
فلـم ذا في الاحب اليـه تنفـى   مقالة من يقول : بـه تجـلى
ولست بذا أدين ، وان أدنـى   مقالي فيه من ذا القـول أعـلى

فهو يسوق الحديث « مشروطا » في البيت الاول ، ويستفهم « منكرا » في البيت الثاني ، ثم « ينفي » الاخذ به ، أو بما قالوه من شرح وتفسير له ، في البيت الثالث خلافا لمذهب ابن الفارض .

وللمكزون « تائية » يعارض بها « تائية » ابن الفارض ، معرضا به لا حيا مذهبه في « الاتحاد » متهما اياه بالمين واضلال اصحاب العقول الضعيفة من الجهال ، وانه يتخبط في حيرته ، ويجمع بين النقيضين وهذا محال في العقول الصحيحة السليمة .

وسبقت الاشارة في غير مكان من هذا الكتاب الى القصة التي أوردها شمس الدين محمد بن ابراهيم بن ساعد الانصاري ابن أخت الامير حسن المكزون بحضرة الصلاح الصفدي حول « تائية » ابن الفارض ، وان شمس الدين قال : ان خاله الامير رد عليه «بتائية»مثلها وحط عليه وأورد بعض أبياتها وأثبت الصلاح الصفدي القصة والابيات :

ولست كمن أمسى على الحب كاذبا ... مضلا لاصحاب العقول الضعيفة
يمين على الجهال من عصبة الهوى ... بنسبته في الحب من غير نسبة
ويوهم وصلا من سليمى وقد رمى ... به التيه عنها مبعدا بالرمية
ويمسي لها عبدا بدعواه في الهوى ... ويصبح مولاها ، بغير مزية
ويجمع ما بين النقيضين جهله ... وذاك محال في العقول الصحيحة
ويعدل عن عدل الهوى بادعائه «اتحادا » لاعيان الوجود الكثيرة
وكيف يصح « الاتحاد » وشاهد العيان على « الاضداد » بعض الادلة

فهو يرى ـ خلافا لما يراه ابن الفارض وغيره من الاتحاديين ـ ان الادلة العقلية متوفرة على بطلان القول « بالاتحاد » بين أعيان الوجود الكثيرة المختلفة المتضادة ، وبعض هذه الادلة العيانية هو « التضاد » بين هذه « الاعيان » فهل يتحد النور والظلام والماء والنار و . و . و الخ . فالقائل بهذا مدع ، مائل عن عدالة الهوى والحب والحق لجمعه « النقائض » و « الاضداد » وذلك محال

في صحة العقل ، ولا يقول به الا مكابر متعنت ، يغالط احساسه وعيانه •

ومحدد معنى الهوى بعيانـــه وعم على غيب الشهادة يشهـــد
((ومكابر)) احساسه في ((أنــه وسواه)) من ((اضداده)) متوحد

فيريك باطل ما ادعاه ، بجحده لمقال من للقول منـــه يجحـــد

ويكفي دليلا على خطأ من « يوحد » بين « الاضداد » وعلى بطلان مدعاه أنه يجحد مقال الاخرين الذين يجحدون مقاله ، ولا يستطيع الجمع ، أو التوحيد بين الرأي ، وضده •

٥ ـ ابن عربي والمكزون (١)

يقال ان لابن عربي جرأة وتقحّما ، وشطحات وصبوات ودارس آثاره لابد له من تلمس ذلك ونحن سنستعرض بعضا من آرائه وتترك الحكم فيها للقارىء.

١ ـ من الشطحات التي أشار اليها دارسو آثاره ما جاء له في « الفتوحات المكية » بالنص الحرفي :

اتفق لي مع ابنة لي كانت ترضع ، عمرها دون السنة ، فقلت لها يابنية ما تقولين في رجل جامع زوجته ولم ينزل ، فما يجب عليه ؟ فقالت ـ أي البنية التي عمرها دون السنة ـ يجب عليه الغسل !! فغشي على جدتها من نطقها .. ويضيف الى هذا قوله : هذا شهدته بنفسي !

ويكرر هذه الرواية في الجزء الثالث من الفتوحات المكية ، ولكنه يقول هنا: ان عمرها فوق السنة ، ودون السنتين .

ويروي أيضا : أن امرأة عطست فشمتها جنينها من بطنها ، وسمعه الحاضرون .

هذه بعض الشطحات التي رواها بنفسه ، وأثبتها في مصنفاته ، فهل لنا بعدها الا أن نأخذ أقواله وآراءه بشيء من التحفظ ؟

لو اعتبرنا أن للمتصوفة حالة يسمونها « الكشف » أو « الاستغراق

---

(١) محي الدين أبي عبد الله بن العربي الحاتمي الاندلسي المتوفي سنة ٦٣٨ هـ ، ١١٦٥ ـ ١٢٤٠ م ولد في مرسيه الاندلس وتوفي في دمشق ، صوفي ، اقام ٣٠ عاما في اشبيلية ثم رحل الى الشرق . كان ظاهريا في العبادات ، باطنيا في الاعتقادات اتخذ دليلا لحياته ، النور في قلبه ، لا في الشريعة ، رمي بالزندقة ، ومن مؤلفاته الفتوحات المكية (المنجد في العلوم والفنون والاعلام حرف العين ص ٣٤٧) .

والاتحاد » فهل نسلم أن هذه الحالة تبلغ المعجزة ، والقدرة ، وخوارق الطبيعة، والارتفاع فوق مستوى ذات الانسان .

٢ ـ أما الصبوات فقد نختصرها في قصة تلك الفتاة المكية دارا ، الاصبهانية مولدا ، الفارسية جنسا وأصلا ، والتي خلبت لبه ، وسلبت نهاه أيام اقامته في مكة مجاورا لها ، وقد روى قصتها في كتابه « ترجمان الاشواق » بكل ما أوتي قلمه من قوة البيان ، وبلاغة التعبير ، وحرارة الاداء .

مرضي من مريضة الاجفان   عللاني بذكرها ، عللاني
طال شوقي لطفلة ، ذات نثر   ونظام ، ومنبر ، وبيان
من بنات الملوك ، من دار فرس   من أجل البلاد من أصبهان

ولنستمع الى شرح هذه الابيات بطريقته الاستبطانية التي تخفي المواجيد الحسية قال :

المرض : الميل ، لما مالت عيون الحضرة المطلوبة للعارفين من جانب الحق سبحانه بالرحمة والتلطف الينا ، أمالت قلبي بالتعشق اليها ، فانها لما تنزهت جمالا ، وعلت قدرا ، وسمت جبروتا وكبرا ، لم يمكن أن تعرف فتحب ، فتنزلت بالالطاف الخفية الى قلوب العاشقين .

وفي شرح البيت الثاني يقول :

توصف هذه المعرفة انها ذات نثر ونظام ، وهما عبارتان عن المقيد والمطلق، فمن حيث الذات وجود مطلق ، ومن حيث المالك مقيد بالملك ، ثم يقول : فافهم ما أشرنا اليه في هذا فانه عزيز ما رأينا أحدا نبه عليه قبلنا في كتاب من كتب المعرفة بالله (١) .

---

(١) التصوف الاسلامي للدكتور زكي مبارك .

وهناك شروح كثيرة من هذا النوع يرى القارىء فيها تعمــلا واعتسافـا وغموضا ولكنها ستر لذلك الهوى المتأجج اللاهب الذي أوقدته تلك الاصبهانية في حناياه ، فليست إذاً صبواته الروحية الا تصعيدا لصبواته المادية الحسـية واليك الدليل من كتابه « ترجمان الاشواق » حيث يقول :

« وهي ، حرسها الله ـ ويريد تلك الفتاة الاصبهانية ـ تعلم أن كل دار ذكرتها فدارها أعني ، وكل اسم أوردته فعنها أكني » .

فاذا قال قائل : انه يقصد الذات الالهية ويخاطبها بالتأنيث جريا على سنة « القوم » فنقول ما المراد من قوله : « حرسها الله » فهل يدعو للذات الالهية الحارسة ، أن تكون « محروسة » .؟

واليك مثالا آخر على التأويل والاستغراق في الاستبطان وهو تفسـيره لحروف لفظة الجلالة ، قال :

اعلموا أنها تحوي من الحروف ستة ا ل ل ا ه أربعة منها ظاهرة في الرقم ، وهي الالف الاولية ، ولام بدء الغيب وهي المدغمة ، ولام بدء الشهادة ، وهي المنطوق بها مشددة ، وهاء الهوية .

وأربعة منها ظاهرة في اللفظ ، وهي : الف القدرة ، ولام بدء الشهادة ، وألف الذات ، وهاء الهو .

وحرف منها لا ظاهر في اللفظ ، ولا في الرقم ، ولكنه مدلول عليه ، وهو « واو الهو » في اللفظ وواو الهوية في الرقم ، وانحصرت حروفه ، فاللام للعالم الاوسط وهو البرزخ وهو معقول ، والهاء للغيب ، والواو لعالم الشهادة .

ولما كان الله هو الغيب المطلق ، وكان فيه واو عالم الشهادة لانها شفهية ، ولا يتمكن ظهورها الا في الله ، لهذا لم تظهر في الرقم ، ولا في اللفظ ، فكانت غيبا في الغيب ، ومن هنا صح شرف الحس على العقل ، فان الحس اليوم غيب

في العقل ، والعقل اليوم هو الظاهر فاذا كان غدا في الدار الاخرة كانت الدولة في الحظيرة الالهية ، وكثيب الرؤية للحس ، فنظرت اليه الابصار ، وكانت الغايات للابصار ، والبدايات للعقول ، ولولا الغايات ما التفت أحد الى البدايات ، فانظر ما هنا من الاسرار ... الخ (١)

ولا نعتقد أن أمثال هذه التأويلات وردت عند غيره ، فلو طلبنا الى العديد من نظرائه من المتصوفة تفسير لفظة الجلالة « الله » فهل يلتقون معه في هذه الرموز والالغاز والمعميات ؟ لاتظن ذلك ممكنا !..

ابن عربي يقول : « الله غيب مطلق » !.

وفي القرآن هو الاول والاخر «والظاهر» والباطن .. « قل أي شيء أكبر شهادة قل : الله » والشهادة تعني المعاينة .

وماذا يقول المكزون : ؟؟

ولم أثبت « الغيب المنيع » وأنفي « الشهادة » ، والاشهاد آياتها تتلو

....

قد أنكر « المشهود » من قلبه بالغيب .. و « الغيب » له رب

....

وبغير جور العدل لم يتدينوا وعلى سوى غيب العمى لم يشهدوا
هذا وآيات « الشهادة » عندهم تتلى ، وحكم القسط فيها يورد

فالمكزون يرى أن الذين يؤمنون « بالغيب المطلق » هم عماة ، لان من لا « يرى » يشك أنه « معدوم » أليس آيات الشهادة دليل على وجوده ، انه لم يثبت « الغيب » وينفي « الشهادة » . وانما يثبت الشهادة للتخلص من فرضية

---

(١) رسائل ابن عربي كتاب الجلالة ص ٣ طبع دار التراث العربي — بيروت .

العدم ، كما ينفي ما يقع تحت الحصر والاحاطة والحدود[1] وبهذا يثبت «الغيب» أو « المجرد » .

أمحو الـذي أثبت من حسنهـا   وأشهد الأثبـــات بالمحــو

••

اسم الحبيب متـــــاع   بين الانـام وبينـــــي
وانمـــا اختص قلبـــي   عنهم ، برؤيـــة عينـــي

••

قـــال : وهـــل رأيتـــه ؟   قلت : وهـــل عنـي اسـتتر ؟
وانمـــــا غيبنـــــي   عنـــه صفـــاه بالكـــدر

•••

ونفى « محدث » مـا شاهدتـه   « قدم » ثبت فيـه قدمـــي
فلذا أصبح « اثباتــي » لــــه   « بعياني » « نفي » مافي «ناظري»

انه يثبت « الروية القلبية العيانية » وبنفي « رؤية العين » المادية .

•••

قـــال : متـى همت بـــه ؟   فقلت : والاكــــوان ذر
قال : اختفـى ، قلـت : بـــدا   قـــال : بـــدا ، قلت اختمـر
قـــال : فلم ؟ قلت : ليبـــ   ـدي العدل منـــه في القـــدر
قـــال : بمـــا تعرفـــه   في ليلـه اذا أعتكـــــر
قلـت : بنفـــي الخـطّ عنـــ   ـه ، وباثبـــــات القـدر

انه عرفه وهام به منذ البدء عندما كانت الكائنات ذرا وقبل أن ترتدي

(1) راجع بحث التجلي والظهور من هذا الكتاب .

الارواح المجردة هذه الاشباح المادية ، فقد ظهر لها ليقيم « عدله » عليها ، ويظهر قدره لئلا يدع لها حجة للانكار ، ومن كمال معرفتك له أن « تنفي » الشكل والصورة التي ترتسم في تصورك له ، « وتثبت » المعاجز والقدر التي لا يقدر على الاتيان بمثلها البشر •

تعالت ذات مولاي عن الادراك باللحظ
وعن تضمين معنى الحسن منها صورة اللفظ

انه يشهد قدرته الظاهرة في آياته الباهرة في مصنوعاته أرضا وسماء[١]، ويشهده في « وحدة » شهودية سيأتي الكلام عليها فيما بعد •

★ ★ ★

وابن عربي يرتب الموجودات في أربع مراتب ، ويدعوها « المعلومات » ونوردها هنا لدراستها :

فالمعلوم الاول : هو الحق •

والمعلوم الثاني : هي الحقيقة الكلية •

والمعلوم الثالث : العالم كله •

والمعلوم الرابع : الانسان •

١ ـ المعلوم الاول :

الحق تعالى هو الموصوف بالوجود المطلق لانه سبحانه ليس معلولا لشيء، ولا علة ، بل هو موجود بذاته ، والعلم به عبارة عن العلم بوجوده ، ووجوده

---

(١) لكل مصنوع اربع علل : علة هيولانية ، وعلة اضافية ، وعلة صورية ، وعلة غائية .

فالقلم مثلا علته الهيولانية هي مادة الخشب ، وعلته الاضافية انه قلم للمعلم أو للتلميذ ، وعلته الصورية هذا الشكل المستطيل ، وعلته الغائية للكتابة .

ليس غير ذاته ، وأما العلم بحقيقة ذاته فممنوع ، لا يعلم بدليل ، ولا برهان عقلي ، ولا يأخذها حد ، فان الله سبحانه لا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء ، فكيف يعرف من يشبه الاشياء وتشبهه من لا يشبهه شيء ، ولا يشبه شيئا ، فمعرفتك به أنه ليس كمثله شيء •

٢ ــ المعلوم الثاني :

هو الحقيقة الكلية التي هي للحق وللعالم ، لا تتصف بالوجود ، ولا بالعدم ، ولا بالحدوث وبالقدم ، اذ هي بالقديم اذا وصف بها قديمة ، وفي المحدث اذا وصف بها محدثه ، فلا تعلم المعلومات قديمها وحديثها حتى تعلم هذه الحقيقة ، ولا توجد هذه الحقيقة حتى توجد الاشياء الموصوفة بها • فان وجد شيء عن عدم كوجود ما سوى الله تعالى وهو المحدث الموجود بغيره ، قيل : هي محدثة ، وهي في كل موجود بحقيقتها ، فانها لا تقبل التجزؤ فما فيها كل ، ولا بعض ، ولا يتوصل الى معرفتها مجردة من الصور بدليل ولا برهان ، ومن هذه الحقيقة وجد العالم « بوساطة » الحق تعالى ، ولم تكن بموجودة فيكون الحق قد أوجدنا من موجود قديم يثبت لنا القدم ، وكذلك لتعلم أن هذه الحقيقة لا تتصف بالتقدم عن العالم ، ولا بالتأخر عنه ولكنها أصل الموجودات عموما ، وهي أصل الجوهر ، وفلك الحياة ، والحق المخلوق به ، وغير ذلك ، وهي الفلك المحيط المعقول ، فاذا قلت : انها العالم صدقت ، أو أنها ليست العالم صدقت ، أو انها : الحق ، أو ليست الحق صدقت • تقبل هذا كله ، وتتعدد بتعدد أشخاص العالم ، وتتنزه بتنزيه الحق ، وان أردت مثالها حتى تقرب من فهمك ، فانظر الى العودية في الخشب والكرسي والمحبرة [1] والمنبر ، والتابوت • وكذلك

---

(١) يظهر من هذا القول ان المحابر كانت تتخذ من الخشب في أيامه .

التربيع وأمثاله في الاشكال في مربع مثلا من تابوت وبيت ، وورقة ، فالتربيع والعودية يحققانها في كل شخص من هذه الاشخاص، وكذلك الالوان كبياض الثوب والجوهر، والكاغد والدهان والدقيق من غير أن تتصف البياضية المعقولة بالانقسام حتى يقال ان بياض الثوب جزء منها ، بل حقيقتها ظهرت في الثوب كما ظهرت في الكاغد وكذلك العلم والقدرة والادراك والسمع والبصر وجميع الاسماء كلها .

٣ ــ المعلوم الثالث :

وهو العالم كله الاملاك والافلاك ، وما تحويه من العوالم والهواء ، والارض ، وما فيهما من العالم وهو الملك الاكبر .

٤ ــ المعلوم الرابع :

وهو الانسان الخليفة الذي جعل هذا العالم المقهور تحت تسخيره(٢).

★ ★ ★

فاذا تدبرنا هذه الاقوال وجدنا :

١ ــ أنه يرتب العالم « هبوطا » أي من الاعلى الا الادنى ، يبدأ بالله ، وينتهي بالانسان « نظرية القدمية » .

٢ ــ يصف الخالق بصفتين متناقضتين ، فهو « غيب » مطلق ، وهو « وجود » مطلق .

٣ ــ يقول ان الباري ليس معلولا لشيء ، وهذا القول يلتقي به مع كل الفلاسفة والمتصوفة الذين يجردون الخالق ، وينزهونه عن أن يكون معلولا لشيء .

٤ ــ يصفه بأنه « ليس علة لشيء » وهذا يخالف كل أقوال الفلاسفة والمتصوفة والحكماء لان الخالق منشيء الاشياء ومبدعها ، وخالقها ، ولذلك أطلق عليه الفلاسفة منذ قدم الفلسفة « علة العلل » .

---

(٢) الفتوحات المكية ج ١ ص ١٥٣ .

٥ ــ وفي المعلوم الثاني نراه يقول : ومن هذه الحقيقة وجد العالم بـ «وساطة» الحق تعالى ، ولم تكن بموجودة فيكون الحق قد أوجدنا من موجود قديم يثبت لنا القدم .

فاذا كان العالم وجد من الحقيقة بـ « وساطة » الحق ، فتكون هذه الحقيقة « علة » العالم ، وهي « معلولة » بالحق ، و « وساطة » الحق ــ كما يقول ــ وهي علة الوجود ، وهذا يظهر تناقضه مع قوله : الحق ليس « علة » لشيء .

٧ ــ أما قوله : ولم تكن بموجودة ــ أي الحقيقة ــ فيكون الحق قد أوجدنا من موجود قديم يثبت لنا القدم .

فهو يعني أن هذه الحقيقة « محدثة » بدليل قوله : « ولم تكن بموجودة » لئلا يثبت القدم للخلق ، . فاذا كانت « محدثة » فلكل محدث مُحدِث ، والمحدِث أقدم من المحدَث وأسبق منه في الزمان والمكان والوجود ، وهو «علته» والحق تعالى هو « علة » هذه « الحقيقة » وهذا أيضا يناقض قوله : « الحق ليس علة لشيء » .

٨ ــ يقول عن هذه الحقيقة : « انها في كل موجود بحقيقتها ، ولا تقبل التجزؤ فما فيها « كل » ولا « بعض » وهي أصل الموجودات ، ان قلت انها العالم صدقت ، أو انها ليست العالم صدقت ، أو انها الحق ، أو ليست الحق صدقت ، تقبل هذا كله ، وتتعدد بتعدد أشخاص العالم » .

نحن نعلم أنه يقصد بهذه الحقيقة العقل الفعال ، أو الحقيقة المحمدية في اصطلاحاتهم ، وان لم يصرح بذلك بدليل ترتيبها « معلوم ثانٍ » . ولكن هل ينطبق هذا على النور الاسمى ، أو العقل الفعال ؟ وهل هذا العقل موجود في كل موجود من الانسان والحيوان والنبات والجماد وكل الكائنات صغيرها وكبيرها ، وساميها وحقيرها ، و « بحقيقته » كما يقول ؟؟

هل الانسان مساو للحيوان الاعجم ، والفصائل الدنيا من الهوام والدبيب والذر ؟؟

هل النور الاسمى موجود « بحقيقته » وبقدر متساو في كل هذهالمخلوقات؟ لان هذه الحقيقة الكلية لا تقبل التجزؤ ، وليس فيها « كل » ولا « بعض » •

ليس فيها « كل » ولا « بعض » !!

هذا القول الغريب العجيب ! فهل يوجد شيء في الكون يخرج عن أن يكون « كلا » أو « بعضا » ؟؟ وما كان خارجا عن حد « الكل » أو (البعض) فهو لا شيء •• انه العدم • والعدم لا يمكن تصوره •

واذا كانت هذه الحقيقة « لا تقبل التجزؤ » ، وهي بالوقت ذاته أصل الموجودات ، فهي اذا موجودة في كل كائن بنسبة متساوية ، سواء في ذلك الفيلسوف ، وأحط الحيوانات •

٩ ــ انه يسبغ على هذه الحقيقة كثيرا من صفات الاله فهي لا تتصف بالحدوث ، ولا تقبل التجزؤ ، فما فيها كل ، ولا بعض ، أصل الموجودات عموما، انها الحق ، وتتنزه بتنزه الحق •

١٠ ــ يعود فيصفها بصفات المخلوقات ، فهي « معلوم ثان » لا يتوصل الى معرفتها مجردة من الصور ، لا توصف بأنها أقدم من العالم ، ولا توجد الا اذا وجدت الاشياء الموصوفة بها •• • الخ •

فهذه الصفات الاخيرة تسلبها الصفات الاولى •

١١ ــ والاغرب من هذا انها لا « تتصف بالوجود » ، ومع ذلك فهي « أصل الموجودات عموما » واذا كانت لا تتصف بالعدم ، فكيف لا تتصف بالوجود وهل هناك وسط أو حد ثالث بين العدم والوجود •

ونرى أن المكزون عناه كما عنى معاصره ابن الفارض بقوله :

ويجمع ما بين النقيضين جهلـه وذاك محال في العقول الصحيحة

وليست هذه الاقوال المبهمة المتناقضة وأمثالها ــ في رأينا ــ الا ابتعاد عن يسر الاسلام واشراقه ، ووضوحه ، وبساطته وعفويته •

انها ليست من الشريعة في شيء لان الشريعة ــ كتابا وحديثا ــ واضحة منيرة مشرقة ، ولا نغالي اذا قلنا : انها من العوامل التي مزقت وحدة المسلمين، وفرقتهم الى نحل وفرق تتحاج وتتشاد وتتنابذ •• وتتقاتل • وبلبلت الفكـر الاسلامي واحاطته بسرادق من الابهام والايهام •

يقول البعض : ان الحقيقة الكلية ، أو العقل الفعال هو أصل الاشياء عند الكثيرين من الفلاسفة والمتصوفة والحكماء ••• هذا صحيح !!•• ولكننا لم نجد بين كل هؤلاء من وصف « أصل الاشياء » بصفات جمعت السلب والايجاب والعدم والوجود ، وانه الحق ، وليس الحق ، وانه العالم وليس العالم كما هي الحال عند ابن عربي •

وأين قول ابن عربي هذا وتناقضه من قول صاحب«الاصيغر» في العقل الفعال أو العقل الاول كما يسميه :

« العقل الاول المحيط بالكل قوة وقدرة ، وعظمة وجلالة ، وكبريـاء ومهابة ، محدد الوجود ، ونهاية العالم ، ليس بجسم ، ولا يحل بجسم ، ولا يقع تحت جسم ، ولا يحيط به فكر ، ولا وهم ، ولا يقدر ، ولا يمثل ، ولا يحيط به زمان ولا يحصره مكان ، ولا يدخل عليه التبديل ، ولا التغيير ، ولا الفساد، قائم بالقوة والقدرة الالهية ، والعظمة ، فائضة عن ذاته سائر الذوات من مبدع الكل ، فذاته لا تحد ، ولا توصف ، ولا تنعت بنعت ، فهو من الوجود في كل

موجود بلا حصر ، ولا احاطة ، بل لطف لا تبلغ نهايته ، ولا توصف غايته ، قريب في غاية القرب بعيد في غاية البعد ، جميع مافي الكون فيه ومنه وعنه ، ظهر فلا يخلو منه شيء ، ولا يحيط به شيء • وهو اسم الله العظيم وصراطه المستقيم •

فهذا النص اذا قارناه بما جاء لابن عربي عن « المعلوم الثاني » أو الحقيقة الكلية رأينا أن هذا يتسم بالوضوح ، والترابط المنطقي ، فالعقل الاول محيط بالكل ليس جسما ماديا ولا يقع تحت المادة ، ولا تحصره الافكار والاوهام ، ولا الزمان والمكان ، لا يتغير ، لا يتبدل ، لا يلحقه الفساد قائم بالقوة والقدرة الالهية ، فاض عن ذاته كل الذوات بتقدير من مبدع الكل أي من الله الذي أبدعه ، وأبدع كل شيء به ، وهذا العقل الاول موجود بالمدد في كل الموجودات، لا بالحصر والاحاطة بل باللطف الذي لا تبلغ ولا توصف غايته ، انه قريب من الاشياء كل القرب لانها لا تقوم الا به ، وبالمدد المفاض منه اليها ، وبعيد عنها غاية البعد لانه مغاير لها بالحقيقة والجوهر ، • جميع ما في الكون فيه قائم ومنه مستمد ، وعنه مفاض ، أظهره باريه فلا يخلو منه شيء لانه مُشيِّيءُ الاشياء ، ولكنه لا يحيط به شيء ، لانه محيط بالاشياء وعلة الاشياء ، لانه اسم الله العظيم •

وجاء لمحمد بن علي بن حسن الصوري (٤١٧ — ٤٩٠ هـ) من أرجوزته المعروفة بالصورية (١)

(١) هو أحد دعاة الاسماعيلية النزارية صاحب الارجوزة الصورية المشهورة في العرفان الاسماعيلي النزاري • ومن المعلوم تاريخيا أن الاسماعيلية انقسمت بعد الامام المستنصر الى نزارية ومستعلية ، والدعوة النزارية انتشرت في فارس وبلاد الشام على يد اثنين من أعاظم الدعاة وهما الحسن بن الصباح ٤٤٢ هـ الذي اتخذ مقر دعوته قلعة آلموث ، وبعده راشد سنان الدين ٥٥٥ هـ في بلاد الشام والجبال الغربية .

الحمد لله معل العلل ومبدع العقل القديم الأزل
أبدعه بأمره العظيم بلا مثال كان في القديم
وسائل يسأل : هل هو واحد ؟ أم أحد ؟ حتى يصح الشاهد
قلنا له : الواحد مبدا للعدد والاحد المبدي هو الفرد الصمد
والاحد المبدع وهو الأزل والواحد المبدَع وهو الاول
أول من قام بتوحيد الاحد ودل بالعلم عليه من جحد
وقولنا : الابداع ، يعني أنه فعلا عن الامر جهلنا كنهه
وهو اختراع « فائض » عن مبدعه قد فاض بالامر على مخترعه
فأول الانوار نور العقل اذ نوره أصل لكل أصل

ولقد جمع علي بن أبي طالب هذا المعنى ، وحدد علاقة العقل الفعال بالمكونات بقوله : قريب من الاشياء بلا مخالطة ، بعيد عنها بلا مباينة ، ليس في الاشياء بوالج ، ولا عنها بخارج • وبه قيام كل شيء •

وصاحب الاصيغر يعطي العقل الاول كل صفة من صفات الخلق والابداع والاحاطة والتجريد ، ولكنه يضعه دون الخالق الاعظم ، ويقول ان كل الذوات فاضت عن ذاته من مبدع الكل • لانه اسمه لا ذاته •

ويقول الشيرازي : هو في الاشياء كائن لا كينونية محظور بها عليه ، ومن الاشياء بائن لا بينونية غائب عنها ، انه حقيقة كل شيء ، عين كل شيء ، سوى تقييد الشيء وتعيينه (١) •

وفي الاجزاء التالية سنجري المقارنة بين المكزون وابن عربي في هذه المواضيع •

---

(١) تحف العقول للشيرازي •

ومن شعر ابن عربي في وحدة الوجود :

لله في خلقه نذير ... يعلمهم أنه البشير
في كل عصر له شخيص ... تجري بأنفاسه الدهور
ليس لانواره ظهور ... الا بنا • اذ لنا الظهور
فنحن مجلى لكل شيء ... تظهر في عينه الامور

★ ★ ★

خلعت نعلي بوادي العلى ... وجئت بالباء لميعادي
وغبت بالدال عن الصاد ... فلست ريانا ، ولا صادي
وامتحقت اثنيتي اذ بدت ... أنّية الوتر من الوادي
وصرت بعد «الشفع» «وترا» به ... وانعدم السائق والهادي
وصارت « الفرقة » « مجموعة » ... واجتمع الهاوي مع الحادي

ويقول ابن عربي في ختام كتاب « الفصوص » قال تعالى : أنا عند ظن عبدي أي لا أظهر له الا في صورة معتقده ، فان شاء أطلق ، وان شاء قيد •

فاله المعتقدات تأخذه الحدود ، فهو الاله الذي وسعه قلب عبده •

والاله المطلق لا يسعه شيء لانه عين الاشياء ، وعين نفسه ، والشيء لايقال فيه : يسع نفسه ، ولا يسعها •

ويستنتج من قوله هذا : أن هناك الهين وهما اله واحد ، الاول : اله المعتقدات ، والثاني : الاله المطلق •

الاول : يسعه قلب العبد •

والثاني : لا يسعه شيء ، لانه عين الاشياء وعين نفسه ، والعالم هو مجموعة الاشياء ، والله عين كل شيء •

واذا قارنا بين ابن عربي والغزالي مثلا رأينا الغزالي يحترم الاحكام الفقهية، ويدرسها دراسة الفقيه ، ثم يتناول المعاني الصوفية في حرارة وشوق ، أما ابن عربي فيرى ان الشريعة من حظ العوام ، والحقيقة من حظ الخواص ، ودراسته للشريعة انما هي تمهيد وسبيل لشرح الحقيقة .

وكان ابن تيمية من المتشددين على ابن عربي المتنكرين لارائه ، وآراء المتصوفين القائلين بوحدة الوجود .

★ ★ ★

قلنا : ان القائلين بوحدة الوجود فريقان :

الاول : يرى أن الله روح والعالم جسم لهذا الروح .

والثاني : يرى أن جميع الموجودات لا حقيقة لوجودها غير وجود الله ، فكل شيء — في اعتقادهم — هو الله .

ومن الفريق الاول الشاعر محمد المنتجب العاني المضري الخديجي [1] .

---

(١) شاعر صوفي من شعراء القرن الرابع الهجري ، له ديوان شعر لطيف ، أصدر الدكتور أسعد احمد علي عنه دراسة علمية منهجية موسعة وافية . ولكن لم يتيسر له الاطلاع على الحوادث التي وقعت في حلب بين أتباع هالت وأتباع الجنان بسبب خلاف ديني بينهما أدى الى الاقتتال . وسلب الاموال ، وكان المنتجب العاني مع أحد طرفي النزاع ، ثم تصالحا وتعاهدا ، ولكن عادا فنكثا تلك العهود ، فكتب المنتجب قصيدته التي مطلعها :

علاقـــة حب بالهـــوى تتغلب ⠀⠀ وزفرة وجـد بالحشـا تتلهب

يمدح فيها آل عمرو ، حسين بن فضل وذويه ، ويعاتبهم لانهم وقفوا في جانب أخصامه الذين احدثوا « بدعة » في الدين فيقول :

أيحسن منكم أن تصافوا معاشرا ⠀⠀ تساعوا علينـا بالمحال ، وألبـوا
وهل يستوي قوم بنوا مجـد دينهم ⠀⠀ وقوم ببغي ذلك المجـد خربـــوا
دعوا ظالما قد سن في الدين «بدعة» ⠀⠀ ولم يحفظ الفرض الذي هو أوجب
ولا تنصروا من ساء ظلما ببغيـــه ⠀⠀ فنصركم المظلـوم أزكـى ، وأثـوب
فللـــه فيمـا سنـه بجهالـــة ⠀⠀ فعقبـاه سـوء للرضيـع يشـيب
أفي الدين ان المرء ينكث عهـــده ⠀⠀ ويحلف باللـــه العظيم ويكـذب ؟

فالكون جسم ، وهي فيه روح   نص عليها آدم ونوح
وجدد العهد بها المسيح   وراح يقفو اثره السليح[٢]

ولكن المكزون من أي فريق من الفريقين ؟ أم انه لامن هؤلاء ، ولا أولئك؟ ولقد مر بنا أنه لا يؤمن « بغيب » ابن عربي ، ولا « باتحاد » ابن الفارض ، ولا « بوحدة » البسطامي ، ولا « بحلول » الحلاج .

فالمكزون ليس من المدرسة « الاتحادية الحلولية » التي تقول بانبثاق الكون من الله مباشرة ، وان العالم أجزاؤه ، ولكنه — أي المكزون — من المدرسة « الفيضية » القائلة : ان الله أوجد العقل الفعال وفوض اليه أمر ايجاد الموجودات « فأفاض » الكون عنه .

قضى جودها «فيض» الوجود ، فاظهرت   مشيئتها قدما حجاب المشيئة

فالعقل الفعال ، أو النور الاول ، أو « حجاب المشيئة » « أفاض » الوجود بارادة المشيئة في قديم الدهور ، وذلك جود وكرم قضت به المشيئة . أو المشيء ... ويسمي العقل الفعال حجاب المشيئة ، لان الارادة احتجبت به ، أي أظهرت الافعال به ، فالمشيئة علته وهو علة الكائنات .

وأتقن بالاقدار من ربة الخبا   صنائع ما شاءت بغير روية

أي أن هذا العقل أتقن صنع كل ما شاءته « ربة الخبا » من الموجودات .. باقدارها له على الخلق والايجاد ، بدون اعمال روية بل بالارادة والمشيئة ، فهي الفاعلة ، ولكنها أظهرت الافعال به » .

ويصبح من بعد اليمين وعقدها   لمال اخيه ظالما يتغصب
وفي أي شرع ان من شاء منكم   يغير على مال الخليل فيسلب ؟؟

ثم يذكر الطرفين بالقربى ، والابوة الدينية فيقول :

فهالت والجنان في الدين اخوة   لان اليتيم المجتبى لهما اب

وهي حوادث تظهر ناحية كبرى من حياة المنتجب الدينية والاجتماعية ، ولا يفهم القصيدة ومناسبتها الا من اطلع على تلك الحوادث (مخطوط في مكتبة مديرية الاوقاف الاسلامية بحلب) .

(٢) السليح : احد عباد النصارى ، وربما قصد به الرسول محمد لظهوره بالقوة ودعوته الى الجهاد .

ونرى ابن عربي يلتقي مع المكزون في هذه النقطة ، لانه يقول ان الحقيقة الكلية هي « الحق المخلوق به بوساطة الحق » •

والعقل الفعال عند المكزون ، أو حجاب المشيئة ، هو دون خالقه ومبدعه مرتبة لان خالقه هو العلة ، وهو المعلول •

وهو كذلك عند ابن عربي لانه يرتبه « معلوما ثانيا » •

لم يجر مـا أجـرى عليه ، لا ولا   ساواه في الرتبة « ما » عنه صدر

وقد يراد بهذا القول العقل الفعال وما صدر عنه من الموجودات •

فالخالق عند المكزون :

جل عن الحلول والتحويـل في الـ   اين ، وعن هجر مقـال من هجـر
منفـــرد منـــزه مجـــــرد   عن الاســـامي والصفـات والصور

وهذا رد على القائلين بأن العقل الفعال ، ومبدعه شيء واحد ••

★ ★ ★

وغـائب عـن مشهـدي   يظـن دعـــواي هـذر
يقـول لي : قـد اطرح   ت في دعـاويك الخفـر

★ ★ ★

وتنحـل الافعـــال للـ   فعـل الذي عنـه صدر

فهو يرى أن جميع الافعال من خلق وابداع ، وتكوين وتنظيم لاعيـان الوجود ، كلها من صنع العقل الفعال ، أو الفعل الصادر عن الفاعل الاسمى •

وأورد المعنى هنا بلسان الحال •

ويقول :

لوجودك « الجزئـي » كليـات أجـ   ناس الجواهـر أصبحت أعراضـا
والكل •• للكلي انت ، ولـم يكـن   ـ لو لم تكن ـ عنه الوجـود مفاضا

لوجودك أي لايجادك ، والجزئي مفعول به للمصدر وجود الساد مسد

الفعل والكاف مضاف اليه من باب اضافة المصدر الى فاعله ، وهنا ايجاز حذف، والاصل لوجودك النور الجزئي فأقام الصفة مقام الموصوف ، ويخطيء من يجعل لفظة « الجزئي » نعتا للمصدر ــ كما يتبادر للذهن لاول وهلة ــ لان ذلك يجعل « الجزئي » وصفا للخالق ، والخالق « كل » لا يتجزأ ، ولا يتبعض .

والمعنى لوجودك النور الجزئي ــ وهو العقل الفعال ــ أصبحت كليات الجواهر أعراضا بالنسبة لجوهره وهذا الكل ، أي العقل الفعال ، أو النور الجزئي ، وما فاض عنه من الموجودات ــ الكليات والاجناس والجواهر ــ كلها للكلي الذي هو الخالق ، ولولا مشيئة الخالق لما «فاضت» الموجودات عنه ، لانه « كل » الكل ، وعلة « الكل » .

فالعقل الفعال هو نور « جزئي » بالنسبة « للكلي » الذي كونه وأبدعه، ولكن هذا « الجزئي » هو « كلي » بالنسبة لكليات العالم ، وهي أجزاء بالنسبة اليه .

شاء ، فابدى للبدا مشيئة فاطرة بامره أصل الفطر

★ ★ ★

بديعة حسن ، دق معنى جمالها وعنها بدت كل المعاني الدقيقة

لما شاء الخالق ايجاد الوجود أبدا « مشيئة » ، خالقة بأمره ، وهي أصل الخلق والايجاد . وهنا يطلق على العقل الفعال لفظ « مشيئة » باعتبار أن له مشيء .

ويقصد بالبديعة في البيت الثاني الذات العظمى ، أو النور الاول الذي أفاض الموجودات وأبدع الكائنات بقدرة منشئه ، ومبدعه وعنه بدت كل المعاني والاسماء .

ويجدر بنا أن نلاحظ الدقة في قوله : و « عنها » بدت كل المعاني الدقيقة. فالموجودات بدت « عنها » افاضة ، لا « منها » انبثاقا .

★ ★ ★

واذا كان المكزون يقول بنظرية « الفيض » ، فان ابن عربي يقول بنظرية « الهباء » .

يقول ابن عربي :

بدء الخلق الهباء ، ويدعوها غيره الذر ــ أو الذرء ــ وأول موجود فيه الحقيقة المحمدية الرحمانية الموصوفة بالاستواء على العرش الرحماني ، وهو العرش الرحماني ولا أين يحصرها لعدم التحيز .

ويتساءل : ومم وجد ؟؟ ويجيب : من الحقيقة المعلومة التي لا تتصف بالوجود ولا بالعدم .. وفيم وجد ؟؟ في الهباء ، .. وعلى أي مثال وجد ؟؟ على المثال القائم بنفس الحق المعبر عنه بالعلم به .. ولم وجد ؟؟ لاظهار الحقائق الالهية ،.. وما غايته ؟؟ التخلص من المزجة فيعرف كل عالم حظه من منشئه من غير امتزاج . فغايته اظهار حقائقه ومعرفة أفلاك العالم الاكبر وهو ما عدا الانسان ، والعالم الاصغر يعني الانسان . روح العالم ، وعلته وسببه . وصح له التأله لانه خليفة الله في العالم (واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة) والعالم مسخر له مألوه به كما أن الانسان مألوه لله (الفتوحات المكية ج١ ص ١٥٢) .

والحقيقة المحمدية عند ابن عربي يرد اليها كل شيء فهي الموصوفة بالاستواء على العرش الرحماني ، ولا تتحيز ، ولا يحصرها أين وهذه حالة الهية ، والانسان اله ومألوه في وقت واحد ، وتتيجة ذلك تظهر لنا أن ابن عربي

لا يعرف النظرية البسيطة التي تقضي بأن الله منفصل كل الانفصال عن العالم وان النسبة اليه هي النسبة بين « كن فيكون » •

ولكن ما يقصد ابن عربي في قوله : ان غاية الخلق التخلص من « المزجة » فيعرف كل عالم حظه من منشئه بغير امتزاج ، فهل كان العالم في ضمير الحق على نحو ما تكون الاشجار الكبيرة في ضمائر البذور ؟؟

أما « الهباء » أصل الخلق عند ابن عربي ، المنفعل عن ارادته المقدسة ، والمسمى عن الحكماء « هيولى الكل » فقد قبل منه تعالى كل شيء فيه ، حسب استعداده وقوته كقبول زوايا البيت نور السراج (الفتوحات المكية ج١ص ١٥٤) •

ولكن من الذي أوجد الاستعداد والقوة والقبول في عالم الهباء ، ومن مايز بين بعضها في الاستعداد والقبول ؟ وكلها من منشأ واحد ، هو الانفعال عن ارادته المقدسة ؟ وما هي الحقيقة المعلومة التي لا تتصف بالوجود ولا بالعدم والتي وجد منها الهباء وكانت الحقيقة المحمدية أول موجود فيه •

ان مناورات ابن عربي ـ وان تكن أغنت الثقافة الصوفية ـ فقد خلصت الرجل من مصير كمصير الحلاج ، وتركت لنا مجموعة من المعميات •

ويتحرز المكزون من آراء الحلوليين ، والاتحاديين فنراه يقول :

ولي ، ولها بين « الظلال » تواصل بغير مزاج ، والجسوم تـراب

فالروح في عالم الظلال ، أو عالم الذر ، أو الذرء وان اتصلت بنور مبدعها فهو تواصل افاضة ومدد لا اتصال مزاج واتحاد •

وأنكر من « ليلى » الحلول بصورة ترحلهـا عنها مطايـا المنيـة

★ ★ ★

ويعدل مـن عدل الهوى بادعائه « اتحـادا » لاعيان الوجـود الكثـيرة

وكيف يصح « الاتحاد » وشاهد العيان على الاضداد بعض الادلة

★ ★ ★

والخلاصة :

١ ــ ان المكزون من المدرسة « الفيضية » القائلة : ان الوجود نشأ «افاضة» ولم ينبثق « من » الله ، أو « عنه » انبثاقا •

٢ ــ هذه « الافاضة » صدرت عن العقل الفعال ، أو النور الاول أو الفعل الذي صدر عن فاعله •

٣ ــ كل الكائنات صدرت عنه لا منه ، وهي لذلك غير مساوية له في الجوهر •

٤ ــ الحق تعالى منزه عن الاسماء ، منفرد عن الصفات ، مجرد عن الصور، وهذا خلاف لما عليه القائلون بالوحدة ، أو الاتحاد •

٥ ــ العقل الصادر عن الحق يسمى مشيئة ، أو حجاب المشيئة •

٦ ــ المدرسة « الفيضية » التي ينتسب اليها المكزون مغايرة كل المغايرة للمدرسة « السالمية » التي ينتسب اليها ابن عربي وأضرابه[1]

٧ ــ لا يرى أن الله هو « غيب مطلق » كما يرى ابن عربي ، ولكنه غيب وشهادة لان الغيب يفترض « العدمية » •

٨ ــ يرى الله غيبا وشهادة • فالغيب لئلا يقع ضمن الحدود والجهات ، والشهادة للاثبات والوجود ونفي العدم كما سبق وقلنا •

---

(١) المدرسة السالمية أسسها سهل التستري المتوفي سنة ٢٨٣ هـ وهي التي أعطت المتكلم الصوفي المعروف أبا طالب المكي المتوفي عام ٣٨٠ هـ وهو الذي اثر في الغزالي المتوفي سنة ٥٠٥ هـ ، وفي ابن عربي المتوفي سنة ٦٣٨ هـ وهذه المدرسة تعني بالقلب الديالكتيكي لجعل المقتضى مليئا بالنتائج الواحدية ، اي اعادة الاشياء للواحد ، ففي المقالة الرابعة عشرة من المقالات السالمية ان الله يقرأ على لسان كل قارىء فاذا سمعت القرآن من قارىء فانما تسمعه من الله (ماسينيون مجموعة نصوص غير منشورة) •

٩ ـ لا يأخذ بالجبر ولا بالحلول ولا بالوحدة الوجودية ، ولا بالاتحاد •

١٠ ـ له رأي خاص بالاتحاد « الشهودي » الذي نلخصه فيما يلي :

الوحدة الشهودية هي غير الوحدة الوجودية ، وغير الوحدة العددية ، وغير الاتحاد وتكون حال التجلي ، ولا يتم هذا التجلي أو هذا الاشراق ، الا اذا أقبل العبد على الله بالكلية ، وقطع كل العلائق المادية ، وتطهر من الرغبات الفانية ، واستغرق بالتفكير في الجمال والجلال ، وتحرر من قيود المادة ، وقيود الجسد ، فيشرق الله في نفسه ويحجبه عما سواه ، ويغيبه عن ذاته فيبلغ مرتبة الكشف والمشاهدة ، فيغرق في الجمال الالهي ويسكر باللذاذات المعنوية ، فيرى مالا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر فيكون قائما مع الله بالله ، قيام تجل واشراق ومكاشفة ، لا قيام حلول ، أو اتحاد ، أو مزاج واختلاط•

لبيت لمــا دعتني ربــة الحجب ... وغبت «عني» «بها» من شدة الطرب
وأحضرتني من غيبتي لتشهدنــي ... جمالها في حجــاب غير محتجب

لقد غاب « بها » عن ذاته ، وهذه الغيبة عن « ماديته » هي عين حضوره « بروحانيته » انها غياب « الكثيف » وحضور « اللطيف » •

قيام « في » الحق « بـ » الحق ، « مع » الحق •

قيام « اثنينية » لا « وحدة » •

قيام افراج ، لاامتزاج •

لو كنت مني ما غبت عنـــي ... ولا تغيرت عن كيـــاني
بل أنا ممن الـي لمــا ... ضللت عنـي ، بـه هدانـي
ولي فضـل عـلى البرايـا ... ينشرنـي كلمـا طواني
بـه أرانـي ، كمـا أراه ... فأثبت النفـي بالعيـان

وعـن حلـول ، وعـن أفـول ‏ ‏ وعن تنـاءٍ ‏ وعـن تـــدان

★ ★ ★

لما مررت بتربة مرت بهـــا ‏ ‏ ليلى ، ولاحت دونهـا الاعـــلام
وجـلا علي الفكـر صورة حسنها ‏ ‏ معنى تداخلني لــه الاعظـــام
ولغيبتي «بي» عن «عيان» شهيدتي ‏ ‏ أشكو النوى ، ولهـا الفؤاد مقام

★ ★ ★

أنسي بذكرك من ناسيك أوحشني ‏ ‏ وفيك عاينت فقدي عين وجداني
يامن بقاء وجودي في الفناء بـــه ‏ ‏ أدم عليَّ فنـاءً فيك أبقـــاني

★ ★ ★

يقول الهجويري في « كشف المحجوب » : الفناء درجة كمال لا يبلغها الا العارفون الذين تحرروا من آلام المجاهدة ، وخلصوا من سجن المقامات والاحوال، والذين انتهى بهم الطلب الى الكشف ، فرأوا كل مرئي ، وسمعوا كل مسموع، وأدركوا كل أسرار القلب ، والذين اعترفوا بنقص كشفهم ، وفنوا في مقصدهم وفنيت في هذا المقصد كل مقاصدهم •

ومسألـة الفنـاء والبقـــاء في آن واحـد هـي النقطـة الاخطـــر والادق بالنسبة الى كل جهد في التفسير الصوفي ، حيث يلقي التوحيد بأربابه حين يكشف لهم « سر السر » في هذه الحال الباطنة التي يصفها المصطلح الصوفي بأنها حـــال فناء وبقاء معا •

ولقد رأينا كثيرين منهم يخلطون بين الوحدة الوجودية ، والوحدة العددية، هذا هو ابن سينا يرى أن الماهية المخلوقة لا يمكن أن تتقبل اشعاع الجمال الالهي لان هذا الجمال يبدو لها دائما من وراء حجاب •

والخلط بين الوحدتين يحدث لهذه التجربة الصوفية العالية بمعارضتهـا للتضاد حيث يستشعر السرور « بالاثنينية » الفناء والبقاء في وقت واحد •

ولكن « وحدة الشهود » التي يقول بها المكزون ، تحل المشكلة ، فليس

هنالك « تضاد يتحد » ، وانما هناك صفاء تجل ، يستدعيه صفاء نفس . فيلوح صفاء النفس أمام صفاء التجلي بدون مزج واختلاط .. وانما في تعال من الاشراق والاستعداد .

بك وصلي ، عمن سواك انقطاعي وبستري هواك كشف قناعي
ومغيبي « بي » عنك عين احتجابي عن وجودي ، ففيك عين اطلاعي

...

أزال حكم وجودي اذ تمكن بي وجدي وغيب في ذات الصفا ذاتي
فدام عمر بقائي في الفناء له وضل عن موضعي أهل الاشارات

...

فأشهدنا ـ في الغيب عنه ـ حضوره وغينا ـ في حال مشهده ـ عنا

...

متى للحق حققنا عن الخلق به بنتا

...

ومن لم يفن بالحق عن الخلق فلن يبقى

...

أنا في فقدي وجودي ومغيبي في شهودي

هذه هي الوحدة التي يقول بها المكزون ، وان جاء في شعره ما يستشعر منه غير هذا المراد فليس ذلك الا ضروب من التعبير اللفظي ، مع وحدة المقاصد كقوله بلسان الحلاج .

قال أرى « الاشتات » في دارك « جمعا » مختصر
وتدعي « وحدته » في « كثرة » لا تنحصر

★ ★ ★

أين ؟ لا أين كي يفر اليه منك ؟ بل أين أنت ؟ والاين فيك

واليك انتهـــاء كـل وجـــود   فلهذا استحـــــال ما ينهيكـا

فهذا وأمثاله على معنى « الاحاطة » ، وبسط السلطان ، .. وسع كرسيه السموات والارض ، ثم على معنى « وحدة » الافاضة ، والخلق والمدد ، فهو واحد في الخلق واحد في المدد ، أي لا مشارك له في كل ذلك ، ولا يعني انـه وخلقه شيء واحد . وقد تقدم من ايضاح ذلك ما فيه الكفاية .

ان واجب الوجود لا يتعلق بغيره تعلق احتياج . وانما يتعلق بغيره تعلق فعل وتأثير . المعلول يتعلق بالعلة ، والعلة لا تتعلق بالمعلول ، ولا يمكن أن تنفى علاقة المعلول بالعلة اطلاقا .

قالوا : ترى ما به ؟ لما رأوا ولهي   فقلت : فيمن أنا ، والكائنات بـه

عين الحياة الذي ما عنــه لي صدر   اذ ليس للحي شرب دون مشربـه

هذا ونجد أن هناك من يستشهدون بهذا على « وحدة الوجود »

ولعل أبلغ ما نختم به هذا البحث هو ايراد هذه الابيات التي يحتج بها ساخرا متهكما على القائلين بالوحدة ، وان أحدهما عين الاخر .

حاجج لمن قال : أنـا أنت ، بالـ   ـضرب ، وبالشتـم ، وبالصـك

فان أبى ذامنك ، قل : ملت عـن   توحيدك المحض الى الشـرك

اذ رحت ــ لما عفت ذا ــ مثبتـا   لغيرك الفعـــل بلا شـك

...

ويناقشون المسألة ــ مسألة وحدة الوجود ــ

١ ــ مما لا شك فيه أن في الانسان شمائل روحية وخلقية ، وصفات سامية، وكلها من معطيات الخالق .

٢ ــ وفي الانسان أيضا صفات حيوانية منحطة تبعده عن الكمال والسمو، وتنزل به الى أحط الدرجات .

٣ ــ وحين نقول بوحدة الوجود فاننا نقضي بأننا جزء من الله ، أو اننا الله.
فهل يلتقي الانسان سموا وانحطاطا ، وطهارة ورجسا في الله ؟

٤ ــ اننا نجوع ونظمأ ونشبع ونروى ، ونحب ونكره ، ونرضى ونغضب ونقنع ونطمع ، فهل نلحق هذه الصفات بنا كبشر مخلوقين ، وننزه الخالق عنها، تحقيقا لاعتقادنا بكماله ، ويكون بذلك انفصال وانفصام بين صفات المخلوق وبين كمال الخالق وتبطل « الوحدة » وتقوم « الاثنينية » أم نقول « بالوحدة » وفي ذلك الحاق لكل هذه الصفات بالواحد ؟

٥ ــ أنقول بوقوع الثواب والعقاب ؟ أم نبطله ؟
من يثيبنا اذا أحسنا ؟ أو يعاقبنا اذا أسأنا .
ألسنا جزءا من الله ، وبضعة من واجب الوجود كما تقول النظرية ؟ أو كل منا هو الله كما يقول ابن الفارض « متى حدت عن قولي « أنا هي » والحلاج، والبسطامي » .
أيحسن الله ، ويثيب ، ويسيء ويعاقب في آن واحد ؟
ومن يثيب ؟ ومن يعاقب ، ومن يثاب ؟ ومن يعاقب ؟

٦ ــ كيف يتم التكليف مع القول بوحدة الوجود ولِمَ يُشرَع ؟ ولمن ؟
هذه بعض الاسئلة التي تطرح نفسها ، وتطرح معها العديد من المشاكل كما ترى .

ولقد حاول ابن عربي حل مشكلة التكاليف حلا طريفا فنصح العوام بالاكتفاء بظاهر الشريعة ، فيفهمون الثواب والعقاب على نحو ما يفهم الجمهور، أما هو فقد احتفظ بذلك السمو الروحاني لنفسه ، ولغيره من أقطاب الواصلين، فمن سمت به التجليات الى مقام الفناء عرف أن لا موجود الا الله ، واستطاع

أن يقول : أنا الله !! ولكن هل هذا حل للمشكلة ؟ أم أنه يجددها ويطرحها ؟.

وكما حل ابن عربي مشكلة التكاليف ، فقد حل عفيف الدين التلمساني مشكلة الحلال والحرام على طريقته الخاصة ، فهو لا يرى حلالا ولا حراما ، وحتى في ايتاء الكبائر ، وجوابه لمن ينكر عليه ذلك : أنت محجوب .

فاذا كان كل موجود جزءا من الله ، أو هو الله ــ الوحدة ــ فكيف حدث التباين بين الناس وأصبح فيهم خواص وعوام متفاوتون في المراتب والاقدار .

لماذا ينعم الخواص العارفون بالسعادة الاشراقية ، ويحرم العوام الجاهلون من هذا النعيم المقيم وكلهم في الاصل « أجزاء » من « الكل » ؟ .

فاذا قيل : هذا يعود الى الاستعداد ، وقبول وارد المدد .

فيقال : من الذي أعطى الاستعداد ، وهيأ لقبول وارد المدد ؟

أليس هو الله ؟؟

وقد يقال : ان الاخذ بمذهب وحدة الوجود ــ على التعبير والقصد عند الحلاج والسهروردي والفارض وابن عربي وأضرابهم ــ ينسف قواعد الاخلاق، فهل نملك التفريط في هذه القواعد التي تربط وتنسق العلاقات الاجتماعية ، وأقل محاولــة للنيل من القواعــد الاخلاقية الطبيعية والوضعية تعرض المجتمع للفساد ، وتودي بالفلاسفة والمتصوفة أنفسهم .

مقارنة

مقارنة حول نظرية الفيض عند الفارابي وابن سينا والمكزون

تقدم معنا في بحوثنا السابقة شيء من المقارنات بين المكزون وبعض الفلاسفة ، حول نظرية الفيض ، والان نرى لزاما علينا أن نجري مقارنة بين المكزون والفارابي وابن سينا حول هذه النظرية ، ولكن بكثير من الايجاز .

كثيرون من مؤرخي الفلسفة يجمعون على القول بأن أفلوطين[1] أول من جاء بنظرية الفيض وعنه أخذ كثير من الفلاسفة الذين جاءوا بعده ومن أشهر فلاسفة العرب الذين قالوا بهذه النظرية الفارابي وابن سينا واخوان الصفاء وكثير من فلاسفة « العرفان الاسماعيلي » .

ونرى أثر افلوطين في الفلسفة العربية ظاهرا ، وذلك لان الافلوطينية تتلاقى بالنزعة الصوفية الاتحادية ، ولانه في آرائه متأثر بالفكر الهندي والفارسي ، وينزع عن المادة الى الروح .

ونظرية الفيض عند الفارابي وابن سينا وأمثالهما لا تخرج عما جاء به أفلوطين .

ويقال ان نظرية الفيض هذه مشتقة من نظرية الكواكب الالهية عند أرسطو

ونورد الان عرضا عاما موجزا لهذه النظرية عند الفارابي وابن سينا ، ثم نورد ما جاء فيها عند المكزون .

---

(١) ولد أفلوطين في ليقوبوليس (أسيوط) واخذ الفلسفة عن امونيوس في الاسكندرية ورحل الى سورية والعراق وفارس واطلع على الفكر الهندي والفارسي ، ثم عاد الى سورية ، وسافر الى روما ، واستقر فيها حتى توفي وقد نشر فلسفته تلميذه فورفوريوس في ستة مجموعات ، ودعاها « التاسوعات » .

١ ـ نظرية الفيض عند الفارابي

الوجود الاول ، أو الله ، واجب الوجود بذاته ولذاته

↓

الوجود الثاني ، أو العقل الاول ، ممكن الوجود بذاته ، واجب الوجود بغيره

↓

الوجود الثالث ، أو العقل الثاني	السماء الاولى
الوجود الرابع ، أو العقل الثالث	كرة الكواكب الثانية
الوجود الخامس ، أو العقل الرابع	كرة زحل
الوجود السادس ، او العقل الخامس	كرة المشتري
الوجود السابع ، أو العقل السادس	كرة المريخ
الوجود الثامن ، أو العقل السابع	كرة الشمس
الوجود التاسع ، أو العقل الثامن	كرة الزهرة
الوجود العاشر ، أو العقل التاسع	كرة عطارد
الوجود الحادي عشر ، او العقل العاشر « العقل الفعال »	كرة القمر

↓

يصدر عنه الحدوث الطبيعي ، والنفوس الانسانية .

★ ★ ★

فالفارابي يرى أن الاول هو واجب الوجود ، لا غاية من وجوده ، فغايته

بذاته ، ولكن وجود واجب الوجود يلزم ضرورة أن يوجد عنه سائر المخلوقات « فيضا » عن وجود الاول الواجب الوجود ، فوجود غيره فائض عن وجوده ، وعلة وجود العالم ليس « ارادة » الخالق القادر ، بل علمه بما يجب عنه ، فالاشياء ظهرت لكونه عالما بذاته ، فاذن علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه[1].

تصدر أولا عن العقل الفعال « الهيولى » وهي مشتركة بين جميع الاجسام وهذه الهيولى تتأثر بدوران الافلاك المتباينة بالجوهر والنسب والحركات ، ومن هذا الدوران في الافلاك تحدث في الهيولى استعدادات مختلفة ، وعندئذ يفيض العقل الفعال على هذه الاستعدادات صورا تلائمها ، فتتكون في البدء « الاسطقسات » الماء ، الهواء ، التراب ، النار ، وهي عناصر بسيطة غير مركبة.

تتمازج هذه العناصر ببعضها فتحصل من هذا التمازج أجسام تختلط فيما بينها ، ويختلط بعضها مع بعض العناصر ، فتحدث امتزاجات أكثر تركيبا ، وأكثر تعقيدا ، ثم تحدث استعدادات ، وعندئذ يفيض العقل الفعال على كل استعداد صورة تلائمه ، فيحصل من ذلك الابخرة ، فالسوائل ، فالجمادات ، فالنباتات، فالحيوان ، وأخيرا الانسان ، وهو آخر ما يحدث لانه أكثر تعقيدا في اختلاطاته وأكثر تشعبا في امتزاجاته وهو أفضل ما يصدر عن العقل الفعال ، وأفضل المخلوقات في العالم الارضي ، وحين يوجد الجسم الانساني الكامل الاستعداد يفيض عليه العقل الفعال نفسا فيغدو انسانا سويا متحركا .

والعقل البشري الذي يعقل المعقولات « بالقوة » هو بحاجة الى العقل الفعال لكي يعرف هذه المعقولات بـ « الفعل » [2]

وعلى هذا فالفارابي يرفض القول : ان النفس تنتقل من جسم الى جسم،

(١) عيون المسائل .

(٢) مسألة القول : بـ « القوة » و « الفعل » اهتم بها كثير من الفلاسفة ، وأكثر من اهتم بها فلاسفة « العرفان » الاسماعيلي ودعاتهم .

فهي تفيض على الجسم من العقل الفعال ساعة يتم حدوث الاستعداد في الجسم، كما يفهم من قوله : انها غير سابقة على وجود الجسم ، فلا يجوز وجود النفس قبل البدن وهذا يعني رفض نظرية التناسخ [1] •

كما نرى أن الخلق في عالمنا الارضي يبدأ عند الفارابي من الادنى الى الاعلى ، من الابخرة حتى الانسان ، وفي العالم العلوي من الاعلى الى الادنى من العقل الاول حتى العقل العاشر •

والفارابي وان استنتجنا من بعض أقواله عدم الايمان بالتناسخ ، فاننا نراه مضطربا في مصير النفس البشرية فأحيانا يرى أن النفوس الصالحة بعد مغادرة الجسد تحيا طليقة من المادة وتتكون جماعات فتحيا في نظام أبدي مؤلفة كيانا مستقلا وكلما غادرت نفس صالحة جسما اتصلت في هذه الجماعة بالملأ الاعلى وكلما ازدادت الجماعة ازدادت لذتها •

أما الانفس الشريرة فمصيرها الشقاء وتتشكل جماعات من الانفس الشريرة وتشقى بالنظر الى هيئاتها الرديئة التي تشكلها بعد انحلال الجسد وكلما ازدادت الجماعة ازداد شقاؤها وبعضها تهلك وتصير الى العدم كأرواح الحيوان فتنحل الى العناصر الاولى وتختلط من جديد اختلاطا يكون منه حيوان ، أو انسان •

وله رأي آخر وهو : ان النفس اذا فارقت الجسد ، ولما تتهذب بالفضائل ، ولما تأت الاعمال الصالحة ، فانها لا تستطيع مفارقة المادة ، ولذلك تعود الى جسد تحل فيه • جسد يكون غالبا جسد حيوان تتمثل فيه الاخلاق الذميمة التي مارستها في طورها الانساني ، ويستمر انحطاطها حتى تغدو هباء •

---

(١) ابن سينا ، والفلسفة العربية ،.. ودراسات في الفلسفة اليونانية والعربية.

وحينا يرى أن النفس الشريرة تدخل جسم حيوان وتتعذب حتى تتصفى من أدرانها ، لتعود من جديد مستعدة لبلوغ مراتب الكمال [1] .

أما سعادة النفس فهي كثرة الافاضة عليها من العقل الفعال ، لتقترب منه، وفي هذا الاقتراب منتهى سعادتها .

---

(1) راجع بحث النفس من هذا الكتاب .

٢ ـ نظرية الفيض عنـد ابن سينا

الله الواجب الوجود

↓

العقل الاول

↓

العقل	مادة الفلك	نفس الفلك
العقل الثاني	مادة الفلك الاقصى	نفس الفلك الاقصى
العقل الثالث	مادة الكواكب الثابتة	نفس فلك الكواكب الثابتة
العقل الرابع	مادة فلك زحل	نفس فلك زحـل
العقل الخامس	مادة فلك المشتري	نفس فلك المشتري
العقل السادس	مادة فلك المريخ	نفس فلك المريخ
العقل السـابع	مادة فلك الشـمس	نفس فلك الشـمس
العقل الثامن	مادة فلك الزهرة	نفس فلك الزهرة
العقل التاسع	مادة فلك عطارد	نفس فلك عطارد
العقل العاشر أو العقل الفعال	مادة فلك القمر	نفس فلك القمر

↓

العالم الارضي

١ ــ الله واجب الوجود بذاته ولذاته ، وعلة العلل ، وغيره ممكن الوجود بذاته ، واجب الوجود بغيره ، ليس بجسم ، ولا مادة ، ولا صورة ، ولا مادة معقولة لصورة معقولة ، ولا صورة معقولة في مادة معقولة .

٢ ــ المعلول الاول الصادر عن الواجب ، وان كان بسيطا غير مركب ، فهو ليس واحدا من جميع جهاته ، ولا بسيطا من جميع نواحيه ، ذلك لانه ممكن بذاته ، واجب الوجود بغيره ، وبما أنه يعلم أنه ممكن بذاته ، واجب بواجب الوجود ، ويعلم الواجب ، فهذا العلم المتعدد الوجوه هو نوع من « الكثرة » ولذلك أمكن أن تصدر عنه « كثرة » .. والا لما جاز أن يصدر عن الواجب الوجود الاول ــ الذي ليس له حيثيتان ــ الا واحد بسيط غير مركب ، وما كان بسيطا غير مركب لا تصدر عنه « كثرة » .

والفيض الاول يحدث هكذا :

العقل الاول يعلم « الاول » أي الواجب ، فيفيض عنه « عقل » ثان ، ويعلم نفسه أنه ممكن بذاته فتصدر عنه « مادة » الفلك الاقصى ، ويعلم نفسه كواجب الوجود بغيره فتفيض عنه « نفس » الفلك الاقصى وهكذا الى العقل الفعال .

فالعقل الاول يعلم ثلاثة أشياء :

١ ــ يعلم الاول الواجب الوجود .

٢ ــ يعلم نفسه أنه ممكن بذاته .

٣ ــ يعلم نفسه انه واجب الوجود بغيره .

فمن « ثلاثية » علمه ، أي علمه الاول ، وعلم نفسه بحالتي الوجوب والامكان ، حصلت له « كثرة » ولذلك صدرت عنه « كثرة » وهي العقل والمادة والنفس .

ويرى ابن سينا ــ كما يرى الفارابي ــ أن الاجسام الطبيعية تتكون من هيولى مشتركة بين جميع الاجسام تفيض عن العقل الفعال ، ومن صورة تفيض أيضا عن العقل الفعال حسب الاستعدادات التي تحدث في الهيولى تحت تأثير الافلاك •

وعن الاستعدادات الاولى تفيض الصور فيحدث أول ما يحدث الاسطقسات الاربعة الماء والهواء والتراب والنار •

وتحدث امتزاجات جديدة في العناصر الاربعة فتحدث فيها استعدادات تفيض عليها صورا من العقل الفعال فتتكون أجسام ، وتحدث بين هذه الاجسام امتزاجات جديدة ، أو بينها وبين العناصر الاربعة ، فتحدث أيضا استعدادات جديدة ، وتفيض عليها صور ملائمة فتحدث المعادن فالنبات فالحيوان فالانسان

ويتوالى حصول الامتزاجات ثم حصول الاستعدادات ، ثم فيض الصور، وهذا يعني توالي الكون والفساد في عالمنا الارضي [١]

ويرى ابن سينا أن الكائنات جميعها في صبوة الى الامثل ، الى المعشوق الاول ، الى الله ، ففي العالم العلوي تتحرك الافلاك شوقا الى عقولها ، والعقول شوقا الى الاول الاكمل ، وفي العالم الارضي تتوق الارواح الى الانطلاق لتلحق بعالمها الاعلى •

والمشابهة كثيرة بين ابن سينا والفارابي وخاصة في تسلسل « الفيض » والخلق ، فالعالم العلوي يبدأ من الاعلى الى الادنى من العقل الاول حتى العاشر، والعالم السفلي على العكس من الادنى الى الاعلى من الجماد الى الانسان مارا بالحيوان والنبات •

---

[١] عيون المسائل ، ودراسات في الفلسفة اليونانية والعربية لانعام الجندي •

ولا يختلف عنه في القـول بالاسطقسـات ، والهيولـى ، والافاضـة ، والامتزاجات ، والاستعدادات ، والصور ، ولكن ابن سينا يرى أن الافـلاك والعقول هي ملائكة وان العقل الفعال هو جبريل ، أو شبيه به عند الفارابي وكلاهما يريانه واسطة بين العالمين ، وان الانسان مميز عند الله ، فقد بدأ الخلق بأشرف الجواهر ــ العقل الاول ــ ، واختتم الموجودات ــ الانسان ــ ، والله العالم الصغير ، فبالحيوانية يشارك الحيوان ، وبالطبيعية يشـارك النبـات ، وبالانسانية يوافق الملائكة • ولكنه لا يضع سببا أو علة لهذا التمييز الذي ميز الله به الانسان عن سائر المخلوقات ، ولكن المكزون يضع سببا وعلة لهذا التمييز، وسيأتي القول عنه في المقارنة بين الفارابي وابن سينا من جهة ، وبين المكزون من جهة ثانية •

لكن الفارابي يدعو رتب الملأ الاعلى وجودا أو عقلا ، ثم كرة ، أما ابن سينا فيسميها عقلا ، ومادة ، ونفسا ، ويرى ــ كما يرى الفارابي ــ أن النفس ليست أقدم من البدن ، ولا يمكن أن توجد قبل وجوده ، وانها فيض من العقل الفعال حسب الاستعدادات ، التي تحصل من الامتزاجات بين العناصر والاجسام، فكلما حصل استعداد فاضت عليه نفس •

ويرى أن النفس ذات واحدة ولكنها منقسمة ــ على نحو ما ــ ويظهر ذلك بتعدد وظائفها في الجسد ، وتظهر بثلاث قوى : النباتية ، والحيوانية ، والناطقـة •

فالنباتية تظهر غاذية ، ومنمية ، ومولدة •

والحيوانية : محركة ، وحركتها قسمان : باعثة وفاعلة ،•

ومدركة : وادراكها قسمان : من الداخل ، ومن الخارج •

والناطقة : وهي عالمة وعاملة ، فالعاملة تحرك البدن نحو الاعمال التي فيها خير الانسان ، والعالمة تدرك الكليات وتنظر الى الاعلى لتنفعل فيه .

نظريــة الفيض عند المكزون

١ – واجب الوجــود بذاته ولذاته

↓

٢ – ممكن الوجود بذاته ، واجب الوجود بغيره ، النور الاول ، أو العقل الفعال، أو المشيئة ، أو حجاب المشيئة ، أو القلم الجاري ، أو الكلي الجزئي .

↓

٣ – العـــالم الاعـــلى

اللوح	الفلك الاطلس (١)
الحروف	البسائط الاولى
الاول	كون زحل (٢)
الثاني	كون المشتري
الثالث	كون المريخ
الرابع	كون الشمس
الخامس	كون الزهرة
السادس	كون عطارد
السابع	كون القمر

↓ ٤ – العالم الادنى ، أو البسائط الثانية

العنصر الاول	المـــاء
العنصر الثاني	الهواء
العنصر الثالث	النار
العنصر الرابع	التراب

↓ ٥ – العالم المركب

الانسان ، الحيوان ، النبات ، الجماد

١ ــ واجب الوجود بذاته « أفاض » النور الاول ، أو « المشيئة » ، أو العقل الفعال ، أو القلم الجاري •

٢ ــ والقلم الجاري أفاض الحروف ، أو البسائط المجردة ، أو العقول، أو الافلاك ، أو الاكوان •

٣ ــ والحروف فاضت عنها الاكوان الاربعة كما عند الفارابي وابن سينا، أو الخمسة كما عند المكزون • ويسمونها البسائط الثانية ، أو العناصر•

٤ ــ وبامتزاج العناصر الاربعة ، البسيطة قامت المركبات ــ العالم المركب، أو الاجسام أي الانسان والحيوان والنبات والجماد •

٥ ــ وأفاض العقل الفعال ، أو النور الاول على كل عنصر ما يلائمه ، وحسب استعداده وقبوله ، كالسيل في الاودية ، كل واد يسيل بـ « قدره » •

قال المكزون :

ليس بمسبوق الوجود جوده	لذاك لا ينفذه مر الدهر
جل عن التحويل ، والحلول في الـ	أين ، وعن هجر مقال من هجر
منفرد منزه مجرد	عن الاسامي والصفات والصور
« شاء » فأبدى للبدا « مشيئة »	فاطرة ، بأمره ، أصل الفطر
لم يجر ما أجرى عليه ، لا ولا	ساواه في الرتبة ما عنه صدر
« القلم » الجاري ، الذي مداده	لأحرف التنزيل في اللوح سطر
وحل من « تركيبها » « بسائطا »	في قبضها البسط لارواح البشر

(١) يقول المكزون :

اصبحت في الكون بلا حيز	وكلما في الكون في حيزي
فاين اهل الاين في دارتي	والفلك الاطلس في مركزي

ويقول :

والفلك الاطلس لي مركز	به محيط مني الترب

(٢) يسمي المكزون الافلاك اكوانا قال :

رقيت في الاسباب حتى صرت من	فوق السحاب ، طرت من كون القمر

قدرهـم بجـوده « أوديـــة » فسال منها كل واد بـ « قدر »[1]
فاحتمل الاخر منها ماكثـــــا بنفعه ، ينفي عن الناس الضـرر
اهبطه من راحة الظـلال فــي دار العنا اختياره عنـد النظـر
والزبد الرابي الجفـاء ذاهبــا عن مذهب الرشـد الى الغي نفر
أورده العدل بسوء ظنـــــه من الردى ما صـده عن الصـدر

المقارنـة :

١ ــ يلاحظ أن هناك توافقا بين الفارابي ، وابن سينا ، والمكزون في نظرية « الفيض » .

فكلهم يبدأون من حالة « سكونية » ثبوتية ، تجريدية قبل الوجود الثاني[2] ثم انبثقت حالة « دينامية » حركية ، حالة حدوث ووصف خاصة فكـان الموجود الثاني [3] .

والمكزون يعبر عن الحالة الاولى بالسكون والرتق ، وعن الحالة الثانيـة بالحركة والفتق .

والفتق بعد الرتق ، والسكون والتحـــريك ، والمقدور فيه ، والقدر

٢ ــ ويلتقي المكزون مع الفارابي ، وابن سينا بأن العالم نشأ « فيضا » عن النور الاول المفاض بأمر واجب الوجود ، وان هذا الفيض تسلسل من الاعلى الى الادنى وان اختلفت التسميات عند كل منهم فالفارابي يدعو كل كون وجودا أو عقلا ويسلسل الاكوان وفق الافلاك ، وابن سينا يدعو كل كون عقلا ، أو مادة الفلك ، أما المكزون فيدعو الاكوان العليا بالحروف لانه يدعو الكون الاول لوحـا .

ولقد تعددت اسماء الكون الاول فاخوان الصفاء قالوا : إنه العقل الفعال،

(١) اشارة الى الاية القائلة : انزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها ، فاحتمل السيل زبدا رابيا ومما يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية ، أو متاع ، زبد مثله ، كذلك يضرب الله الحق والباطل ، أما الزبد فيذهب جفاء ، واما ما ينفع الناس فيمكث في الارض كذلك يضرب الله الامثال (الرعد ١٧)
(٢) سكونية لانتفاء الحركة ، وتجريدية لانتفاء الوصف ، وثبوتية لانتفاء العدم.
(٣) وهي حالة « التشييء » .

وأحمد حميد الدين الكرماني أطلق عليه اسم العقل الاول ، والسجستاني سماه السابق ، وغيرهم سماه الموجود الاول ، أو الكاف ، وسماه المكزون المشيئة ، وحجاب المشيئة ، وأصل الفطر ، والقلم الجاري ، أو الكلي — الجزئي • وقطب رحى الافلاك •

قطب رحى الافلاك فيها بدا ودورها وهو صراط قويم
دوائر الافلاك أفعاله وما بها ثقل عداه النعيم[1]

كما أطلق اخوان الصفاء على الحد الثاني ، أو الكون الثاني اسم النفس الكلية ، بينما سماه الكرماني المنبعث الاول ، وجاء غيره فسماه « التالي » أو الموجود الثاني وغيرهم سماه « اللوح » والمكزون سماه أيضاً اللوح •

ويدعو الكرماني حجة العرافين الحروف العلوية ، مبادىء عالم الانبعاث • ويذكر كيف وجدت عن بعضها •

٣ — والفارابي وان التقى مع المكزون بنظرية « الفيض » وغيرها من النظريات فانه يخالفه بنظرية « الخلق الارادي » فهو يقول :

الله واحد لا غاية له ، ولذلك فكل نظرية تدخل الكثرة على الله ، أوالنقص، أو الغاية فهي نظرية فاسدة ، ووجود ما يوجد عنه ليس سببا له بوجه من الوجوه، ولا على أنه غاية لوجوده الاول •

انه لا يقبل بنظرية « الخلق الارادي » لانها تجعل من وجود العالم غاية لله، كما أنها لا تفسر لنا كيف تصدر الكثرة عن الوحدة المطلقة •

أما المكزون فيقول بنظرية « الخلق الارادي » •

((قضى)) جودها ((فيض)) الوجود فاظهرت متبيئتها قدما حجاب المشيئة

فالقضاء والاظهار والمشيئة تعني الغاية •• وما خلقت الجن والانس الاليعبدون

(1) في بعض النسخ نقلا بالنون ، وبعضها الآخر ثقلا بالثاء المثلثة والصواب — على ما تعتقد انها ثفلا بالثاء المثلثة والفاء وهو حجر الرحى الاسفل ، أو جلدة بين الحجرين ، أو هو ما يوضع تحت الحجر الاسفل ، والمراد به كناية عن الضعة والتدني ، قال زهير بن أبي سلمى يصف الحرب :
فتعرككم عرك الرحى بثفالها .... وعداه النعيم : تجاوزه .

٤ ــ الفارابي وابن سينا يرتبان العقل الفعال عاشرا بالنسبة لتسلسل العقول المفارقة ، وينسبون اليه خلق أو فيض العالم الارضي فقط .

أما اخوان الصفاء فيتفقون مع المكزون بأنه أول الموجودات :

« ان الله هو المبدع ، وبعده العقل الفعال ، وهو جوهر بسيط روحاني ، أبسط من النفس ، وأشرف منها قابل لتأييد الباري ، علام بالفعل »(١) .

وقالوا أيضا : يسمى أول ذلك « الفيض » العقل الفعال وهو جوهر بسيط روحاني ، نور محض ، في غاية التمام والكمال والفضائل ، وفيه صور جميع الاشياء ، كما يكون في فكر العالم صور المعلومات ، وفاض عن العقل الفعال « فيض » اخر دونه في الرتبة يسمى العقل المنفعل ، وهي النفس الكلية وهي جوهرة بسيطة روحانية ، قابلة للصور والفضائل من العقل الفعال ، وفاض من النفس أيضا فيض اخر ، دونها في الرتبة يسمى الهيولى الاولى ، وهي جوهرة روحانية بسيطة قابلة من النفس الصور والاشكال بالزمان ، وأول صورة قبلتها الهيولى كان الطول والعرض والعمق ، فكان بذلك جسما مطلقا ، وهو الهيولى الثانية ، ووقف الفيض عند الجسم(٢) .

وهكذا يتفق الكرماني والسجستاني ، والنسفي والرازي ، ومنصور اليمن والقاضي النعمان ، والمكزون بأن العقل الفعال له الابداع الاول خلافا لابن سينا والفارابي .

واذا أخذنا بقول الفارابي ، وابن سينا ، لزمنا القول بعقلين مفيضين مبدعين الاول يفيض العالم العلوي بعقوله وأفلاكه ، والثاني وهو العقل الفعال ، يفيض العالم الارضي وطبائعه ، وعلى هذا يصبح العقل الفعال فعالا من الدرجة الثانية .

٥ ــ وسلسلة الموجودات تبتدىء عند الفارابي من الاكمل الى الاقل كمالا ، ومن الوحدة الى الكثرة كما هي الحال عند ابن عربي والمكزون وابن سينا .

---

(١) رسائل اخوان الصفاء ج ٣ ص ١٩٨ .
(٢) رسائل اخوان الصفاء ج٣ ص ١٤

ويقول الفارابي ان الموجود الثاني ليس « كثرة بذاته » وانما دخلت الكثرة معه الى الوجود ، وبشكل غير مباشر ، وفي هذا يلتقي مع ابن عربي القائل : ان الحقيقة الكلية تتعدد بتعدد أشخاص العالم •

ويقول الفارابي ان السبب في ذلك ـ أي سبب الكثرة ـ ان الثاني يدرك الاول ويدرك ذاته ، وهذان الادراكان مختلفان ، لان ادراكه للاول هو ادراك لسبب الوجود • وادراكه لنفسه هو ادراك للمسبب ، وادراكه الاول هو تأمل الواجب بذاته ، وادراكه لذاته هو ادراك الممكن بذاته •

٦ ـ والعقل الفعال عند الفارابي يشرق دائما وينير العالم بالحقائق فتتلقاها النفوس الصافية لتعبر عنها بلغة بشرية تجعلها في متناول حواس الاخرين ، ويستطيع الفيلسوف وحده بفضل المنطق والتأمل العقلي أن يرتقي حتى مصدر هذه الحقائق أعني العقل الفعال • ويدركها جلية واضحة ، وبتعبير أوضح يستطيع الفيلسوف أن يفهم الصور العقلية القائمة في العقل الفعال ، وهذه نظرية أرسطو وفي هذا يلتقي المكزون معه لانه يرى أن الموجودات قائمة باشراق العقل الفعال•

وسركم في الكل سار ، وانما على كل قلب ضل عن فهمه قفل

٧ ـ يتفق الجميع بأن العناصر الاربعة هي أصل العالم المركب ، وان اختلفت التسمية ، فهي الطبائع حينا ، وهيولى المركبات حينا اخر ، وهي « الاسطقسات» أو الاركان ، والمكزون يسميها « أكوانا » ويزيد عليها كونا خامسا :

•••

وبالخمسة الاكوان مازلت سالكا الى كونها المائي وهو عباب
وفي كونها النوري شاهدت نارها بغير حجاب والمثال حجاب (١)

•••

وتحت «تربي» «ماء» بحر على « هواه » « نار » «النور» لاتخبو
بسائط مفروض تركيبها « الـ تاسع » ما مني لها القلب

---

(١) في كل النسخ ورد هذان البيتان متعاقبين ، ونعتقد أنه سقط بيت من بينهما لانه يذكر ان الاكوان خمسة ، ثم لايرد ذكر الا لثلاثة منها وهم : الماء ، والنار ، والنور •

فهو يزيد على الاكوان الاربعة ، الماء ، والهواء ، والتراب ، والنار كونا خامسا وهو كون « النور » ، وكون النور هذا خاص بالانسان ، وهو الذي يميزه عن الحيوان والنبات ، وأي ميزة للانسان عن الحيوان الاعجم لولا هذا «النور » ، أليست الاحياء كلها وحتى النبات مساوية للانسان في عناصره الماء والهواء والتراب والنار ؟ فهذا الكون يميزه عنها جميعا ، ويمنحه العلم والقدرة — الاستطاعة — فالانسان عالم ومستطيع « بالقوة » كبقية الاحياء ، وباضافة هذا النور الى تركيبه يصبح عالما مستطيعا « بالفعل » مميزا عن غيره ، فاذا وقع الخير والشر في أعماله فانما يقعان بعلم واستطاعة منه ، لان هذه الاستطاعة حرة مطلقة غير مقيدة ، وغير مجبرة[1] .

أما العقل فيعطي لكل عنصر طبيعته — طبيعة ذلك العنصر ، لا طبيعة العقل —

العقل في جوهره واحد   وعنه يبدو النفع والضر
مثل ضياء الشمس في بدرها   برد ، ومنه في الثرى الحر

أما « التاسع » الوارد في البيت الثاني من البيتين السابقين فهو فلك القمر، ويعتبر « تاسعا » في الترتيب بالنسبة لافاضات العالم الاعلى التي تبدأ بالفلك الاطلس ، وتنتهي بفلك القمر ، أما بالنسبة للبسائط الاولى ، أو الحروف التي تبدأ بكون « الزحل » فيأتي ترتيب فلك القمر سابعا ، ومنه يكون الفيض على البسائط الثانية ، أو العالم الادنى .

٨ — وهناك أيضا نور سادس ، أو كون سادس عند المكزون ، وعند القائلين « بعرفانه » ويسمونه « قدس المعرفة » وهو نور يشرق على نفوس الحكماء والفلاسفة فيمتازون عن البشر ، بما يفهمونه ، ويتصورنه من عالم المجردات ، وقد يدعوه بعضهم بالكون « السابع » ، أي أن هناك ستة أكوان غيره ، ولقد حدده بعض أصحاب « العرفان » بأنه جزء من أربعة الاف جزء من نور العقل الفعال ، أو النور الاول .

وهكذا نرى المكزون يتميز عن الفارابي وابن سينا بالقول في « تميز » الانسان عن الكائنات الاخرى ، فهو يذكر « العلية » و « السببية » ، بينما

(١) راجع بحث « الجبر » من هذا الكتاب .

غيره يقول بتميز الانسان ، والانسان الحكيم ، ولكـن بدون تعليل فلسفي ومن بديهيات الفلسفة أن لكل معلول علة ، ولكل مسبب سببا •

٩ ـ يتفق المكزون والفارابي وابن سينا ، وغيرهم من الفلاسفة وأصحاب « العرفان » ، بالقول بامتزاج العناصر البسيطة كسبب لقيام العالم المـركب ـ الاجسام ـ •

١٠ ـ يتفق المكزون معهما بأن العقول والافلاك العلوية هي ملائكة ، وان من الملائكة من هم وساطة بين العالم العلوي والعالم الارضي •

وهناك أشياء يلتقون فيها ، وأشياء يختلفون ، وخاصة في موضوع النفس، نترك تتبعها ، واستخلاصها ، والمقارنة بينها للاجزاء القادمة من كتابنا هذا • وقد تقدم بعضها •

ملاحظة :

بعد ان شارف هذا الجزء على النهاية وصلتنا معلومات من دور المخطوطات العربية في العراق ، والجمهورية العربية المتحدة وغيرهما تتعلق بغزوتي المكزون واعقابه ، وهي ـ في مجملها ـ لا تخرج عما ورد في هذا الجزء •

اما المخطوط المعروف بـ « تغريبة المكـزون » فاغلبه موضوع ، ومخالف للوقائع التاريخية •

وسنورد في الاجـزاء القادمـة كل مـا يخدم البحث الموضوعي، ويزيده وضوحا، بعد المقارنة والمناقشة والتمحيص•

حقوق الطبع والنقل والاقتباس محفوظة

فهرس المحتوى

مصادر البحث

ديوان المكزون مخطوطة المكتبة الظاهرية رقم ٨٧٥٨

ديوان المكزون مخطوطة الاسكوريال رقم B 382

ديوان المكزون مخطوطة بخط احمد بن محمد حربوق تاريخها ١٠٨٤ هـ .

ديوان المكزون شرح العلامة سليمان الاحمد (مخطوط).

ديوان المكزون مخطوطة بخط ابراهيم السيد تاريخها ١١٠٣ هـ

رسالة المكزون مخطوطة خاصة .

رسالة المكزون مخطوطة طشقند رقم NE 7634

ديوان المنتجب مخطوطة المكتبة الظاهرية رقم ٢٤٧ عام

معجم الالقاب لابن الفوطي .

فهرس المخطوطات الظاهرية الدكتور عزت حسن .

كتاب التجريد لحاتم الجديلي (مخطوط)

مختصر تاريخ العرب للمطران يوسف دبس

قلائد الدرر مخطوط للشيخ حسين احمد المتوفي ١٢٩٥ .

وفيات الاعيان .

مختصر علي بن انجب الساعي

ارشاد القاصد الى اسنى المقاصد لشمس الدين محمد بن ابراهيم بن ساعد الانصاري

دراسات فنية في الادب العربي للدكتور عبد الكريم اليافي

التصوف الاسلامي للدكتور زكي مبارك .

الاسفار المقدسة

جمهرة انساب العرب لابن حزم الاندلسي

تاريخ العلويين لمحمد امين غالب الطويل

الفلك الدوار لعبد الله بن المرتضى

الاعلام للزركلي

تاريخ ابن خلدون

تاريخ ابن الاثير

زبدة الحلب لابن العديم

سير النبلاء

النجوم الزاهرة

دائرة المعارف الاسلامية

الوافي بالوفيات

طبقات الامم لابي القاسم صاعد بن احمد الاندلسي .

العرب والعروبة لمحمد عزت دروزة

الطبري

معجم البلدان لياقوت الحموي

تاريخ ابي الفداء

مختصر تاريخ الدول

فوات الوفيات

الحوادث الجامعة الواقعة في المئة السابعة

التقسيمات الادارية السورية لعام ١٩٦٠

المنجد في الاعلام

الجماهر في معرفة الجواهر للبيروني

فلاسفة من الشرق والغرب لمصطفى غالب
تاريخ بغداد
الرسالة القشيرية
دراسات في الفلسفة اليونانية والعربية لانعام الجندي .
تاريخ الفرس الادبي لبراون
شرح شمس تبريز لنيكلسون
شخصيات قلقة في الاسلام عبد الرحمن بدوي
الاخلاق عند الغزالي للدكتور زكي مبارك
تلبيس ابليس لابن القيم الجوزية
الملل والنحل للشهرستاني
الملل والاهواء والنحل لابن حزم الاندلسي
ابن تيمية بطل الاصلاح الديني
اهل التصوف للكلاباذي
الرسائل لابن عربي
التعريفات للجرجاني
انجيل لوقا
تاريخ الفلسفة لاحمد امين
الامتاع والموانسة لابي حيان التوحيدي
رسائل اخوان الصفاء
ديوان ابن الفارض
الفتوحات المكية لابن عربي
الفكر الفلسفي للدكتور عبد الحليم محمود
فلسفة الهند القديمة محمد عبد السلام
محاورات سقراط ترجمة زكي نجيب محمود .
سرح العيون لابن نباتة
وبدانت BERRY RELGIONS WOLD P-41
وغيرها ..